Philo und Josephus

als

Apologeten des Judentums.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Theologischen Licentiatenwürde

der

Theologischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Paul Krüger.

Leipzig.
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1906.

Meinen Eltern.

Inhaltsangabe.

	Seite
Einleitung	1—2
I. Anklagen	3—10
1. Gottesglaube	3—4
2. Moral	4—6
3. Geschichte	6—9
4. Stimmung der Heiden	9—10
II. Apologetik	11—82
Allgemeines	11—17
1. Kapitel. Religionsbegriff	18—22
a) Religion ist Philosophie	18—20
b) Moses und die Juden sind Schöpfer und Inhaber aller Weisheit	20—22
2. Kapitel. Gottesglaube	23—50
a) Positive Darlegung	23—41
b) Polemik gegen die heidnischen Verleumdungen	41—50
3. Kapitel. Moral	51—60
a) Verteidigung der Ethik	51—54
b) Verteidigung der Sitten	54—55
c) Positive Darlegung der Erhabenheit des Gesetzes	55—60
4. Kapitel. Geschichte	61—75
Zusammenfassung und Schluss	75—82

Einleitung.

Gefahren war die israelitische und jüdische Religion zu jeder Zeit ausgesetzt. Die heidnischen Kulte der umwohnenden Völker bedrohten oft genug ihre Reinheit und ihren Bestand. Da traten Propheten auf und warnten, fremde Elemente aufzunehmen und durch sie die von den Vätern ererbte Religion zu verderben. In keiner Periode der jüdischen Geschichte sind solche Stimmen gänzlich verstummt; immer fanden sich treue Bekenner des väterlichen Glaubens, die ihre Volksgenossen aufforderten, ihn festzuhalten und von heidnischen Elementen rein zu bewahren. Das war nach innen gerichtete Apologetik. In ihren Diensten steht fast die gesamte spätere palästinensische Litteratur; die Geschichtschreibung, Psalmendichtung, Spruchweisheit, paränetische Erzählung und die prophetischen Pseudepigraphen verfolgen den praktischen Zweck, die Juden zur Treue gegen ihren Glauben zu ermahnen [1]). Aber die nach innen gerichtete Apologetik war nicht mehr ausreichend, seitdem die Juden infolge der Züge Alexanders des Grossen mit den Griechen in nähere Berührung kamen. Als diese das eigenartige Volk Palästinas kennen lernten, das sich auch in der hellenischen Welt verbreitete, überschütteten sie es mit Verleumdungen und Vorwürfen. Solche Angriffe mussten die Juden abwehren. So entstand die nach aussen gerichtete litterarische Apologetik. Ihre Heimat ist die Diaspora; denn hier wurden die Vorwürfe erhoben. Die griechisch redenden Juden der Diaspora traten auf den Plan zur Verteidigung ihres Volkes und ihrer Religion. Die bedeutendsten unter ihnen sind Philo und Josephus.[2]) Wie diese beiden der Aufgabe, das Judentum gegen die heidnischen Angriffe zu verteidigen, gerecht wurden, soll im folgenden dargelegt werden. Ein Blick auf die übrigen litterarischen Erzeugnisse der

[1]) Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3. Aufl. Leipzig 1898. III. Band, S. 136 ff.

[2]) Warum wir Philo zu den Apologeten rechnen, wird später begründet werden. Vgl. S. 12 Anm. 7.

Diaspora und des palästinensischen Judentums wird uns zeigen, in welchem Verhältnis Philo und Josephus zu der dort gegebenen Darstellung der jüdischen Religion stehen. Im Zusammenhang mit der Beantwortung dieser Frage können wir uns Klarheit verschaffen über das Verhältnis jener zwei Apologeten zu einander: ist Philo mehr Grieche als Jude und gehört Josephus seinem Denken nach zu den griechischen oder zu den palästinensischen Juden? Gerade über ihn finden sich die verschiedensten Urteile. Creuzer[1]) hält ihn für einen begeisterten Patrioten, Gfrörer[2]) für einen Apostaten, Paret[3]) für einen Pharisäer, Gerlach[4]) für einen Essener, Dähne[5]) für einen Gesinnungsgenossen Philos; v. Dale[6]) sieht in ihm einen halben Heiden, Lutterbeck[7]) einen halben Christen, Langen[8]) verzichtet darauf, in seinen Schriften ein konsequent durchgeführtes System nachzuweisen. Wenn wir wissen, wie Josephus die charakteristischen, von den Heiden angegriffenen Punkte des Judentums[9]) verteidigt, und seine Apologetik mit der Philos und die Anschauungen beider mit der übrigen Litteratur des Judentums in der Diaspora und in Palästina vergleichen, so wird dadurch eine Verhältnisbestimmung der zwei Apologeten möglich.

Wir vergegenwärtigen uns zunächst kurz die Anklagen, die von den Heiden gegen das Judentum erhoben wurden, soweit Philo und Josephus sie anführen und abwehren.

---

[1]) Josephus und seine griechischen und hellenistischen Führer (Theol. Stud. und Krit. 1853. S. 50.)

[2]) Übersetzung des jüdischen Kriegs. Stuttg. 1855, S. XXI f.

[3]) Über den Pharisäismus des Jos. (Theol. Stud. u. Krit. 1856, 809 ff.)

[4]) Die Weissagungen des alten Test. in den Schriften d. Fl. Jos. Berl. 1863.

[5]) Geschichtl. Darstellung d. jüdisch-alex. Religionsphilosophie. 2. Bd. S. 240 ff. Halle 1834.

[6]) Tract. de orig. ac progressu idolol. c. 7 p. 136 (nach A. Lewinsky, Beiträge z. Kenntnis d. religionsphilos. Anschauungen d. Fl. Jos. Breslau 1877. S. 13).

[7]) Die neutestam. Lehrbegriffe. 1852, I, 412.

[8]) Der theol. Standp. d. Fl. Jos. (Theol. Quartalschr. 1865, S. 3—59.)

Vgl. über Jos. ausserdem Lewinsky (Anm. 6) und Poznanski, über die religionsphil. Anschauungen d. Fl. Jos. Breslau 1887.

[9]) Eine vollständige Darstellung der Religionsphilosophie des Philo und Josephus ist also nicht beabsichtigt.

I. Anklagen.[1]

1. **Gottesglaube.** Die jüdische Gottesanschauung haben die Heiden mit Anklagen überhäuft, um sie dadurch zu diskreditieren. Weil sie manchen imponierte,[2] suchten andere sie zu verkleinern und durch Verleumdungen verächtlich zu machen. Heidnische Mythologie können die Juden nicht befehden, denn sie findet sich auch in ihren Schriften.[3] Hauptsächlich war es der bildlose Kultus, für den nur die wenigsten Heiden Verständnis hatten. Weil sie diese Form der Gottesverehrung nicht begreifen konnten, kamen sie auf alberne Märchen. Nach Apion[4] und Mnaseas[5] hat Antiochus Epiphanes das Verdienst, die Welt mit der tatsächlichen Gottesverehrung der Juden bekannt gemacht zu haben: sie beten den Esel an. Der jüdische Kultus ist zu verabscheuen; denn er verlangt Menschenopfer; jährlich schlachten die Juden einen Griechen und laben sich an seinen Eingeweiden.[6]

Ebenso unverständlich wie das Fehlen aller Bilder war den Heiden die Weigerung der Juden, die heidnischen Kulte anzuerkennen. Als Bürger hellenischer Städte waren sie dazu verpflichtet.[7] Auch aus dieser Tatsache schlugen die Feinde des Judentums Kapital. Die Christen wurden wegen desselben Verhaltens als Atheisten gebrandmarkt.[8] In der Verwerfung der staatlich anerkannten Götter sahen die Heiden Atheismus.[9] Wenn den Christen dieser Vorwurf gemacht

---

[1]) Die heidnischen Urteile haben gesammelt Fr. Car. Meier, Judaica seu veterum scriptorum profanorum de rebus Judaicis fragmenta. Jenae 1832. Reinach, textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaisme. Paris 1895. Weitere Litteratur siehe Schürer III, 102.

[2]) Vgl. die Charakteristik des Moses und Mosaismus bei Strabo XVI, 2, 35.

[3]) Philo, de conf. ling. 2 (ed Richter) Mang. I, 405.

[4]) c. Ap. II, 7. Vgl. Tac. hist. V, 4; (seine Verwunderung über den bildlosen Kultus V, 5;) Plut., symp. IV. quaestio 5. Beide geben auch den Grund für diesen Kultus an.

[5]) c. Ap. II, 9.

[6]) c. Ap. II, 8.

[7]) Ant. XII, 3, 2. c. Ap. II, 6.

[8]) Justin, apol. I. 6, 13. Athenag. supplic. pro Christ. 13. 14.

[9]) Athenag. l. c. 13: *ἐπεὶ δὲ οἱ πολλοὶ τῶν ἐπικαλούντων ἡμῖν τὴν ἀθεότητα ... ἐπικαλοῦσι τὸ μὴ καὶ τοὺς αὐτοὺς ταῖς πόλεσι θεοὺς ἄγειν κτλ.* ibid. 14.

wurde, so konnte er auch den Juden, die in gleicher Schuld waren, nicht erspart bleiben, und es ist durchaus begreiflich, wenn die Juden als Atheisten geschmäht werden.[1])

Zu den Kulten, an denen sich die Juden nicht beteiligen konnten, gehörte auch der Kaiserkultus. Die ablehnende Stellung gegenüber der durch das ganze Reich verbreiteten Kaiserverehrung[2]) gab den Gegnern willkommnen Anlass zum Angriff.[3]) Eine Religion, die diese Kultusform verwarf, war nicht nur atheistisch, sondern auch politisch gefährlich. Deshalb galten die Juden als politisch bedenkliche Bürger, die zu Aufständen geneigt sind.[4]) Die römische Regierung zwar konnte den Juden keinen Vorwurf machen, wenn sie sich vom Kaiserkult fernhielten; denn sie verlangte ihn nicht; die jüdischen Gemeinden und ihre Religion genossen staatliche Anerkennung,[5]) die nur vorübergehend unter Caligula gefährdet war. Aber anders als die Politiker urteilte die Masse des Volks; sie sah in der Ablehnung des Kaiserkultus einen Frevel und eine Gefahr für den Staat.

Durch diese Verleumdungen und Anklagen wurde die jüdische Gottesanschauung aller Vorzüge beraubt.

2. **Moral.** Als ebenso verwerflich stellten die Heiden auch die jüdische Moral hin: keine einzige Tugend lehren die Gesetze.[6]) Schwere Verbrechen wirft zwar nur Tacitus den Juden vor,[7]) aber der fundamentale Unterschied zwischen jüdischer und heidnischer Sittlichkeit gab auch anderen Anlass genug zur Verkleinerung der jüdischen Ethik. Im Gegensatz zur kosmopolitischen Moral der gebildeten griechischen Welt war die jüdische national, partikularistisch und exklusiv. Gegen die Exklusivität[8]) wandten sich die Heiden. Das eigenartige Leben der Juden[9]) trennt sie von allen anderen Menschen. Nicht nur in den an sich bedeutungslosen Sitten des täglichen Lebens,[10]) sondern überhaupt in allem unterscheiden sich die

---

[1]) Ap. II. 14. Als wirkliche Atheisten wurden die Juden geschmäht, dies ergibt sich nicht nur aus dem Vergleich mit den Christen, sondern auch aus dem auf das *ἀθέους* folgende *μισανθρώπους*. Vgl. S. 4 f. Auch aus Dio Cassius 67, 14 scheint hervorzugehen, dass die jüdische Religion als Atheismus beurteilt wurde.

[2]) Schür. II, 26.

[3]) Ap. II, 6. Vgl. Tac. hist. V, 5.

[4]) Ap. II, 6. ant. XVII, 11, 3.

[5]) Vgl. Schür. III, 65 ff.

[6]) c. Ap. II, 14.

[7]) hist. V, 5.

[8]) *ἀμιξία*, z. B. ant. XIII, 8, 3.

[9]) c. Ap. I, 12. *ἡ περὶ τὸν βίον ἡμῶν ἰδιότης.*

[10]) Diodor XL, 3.

Juden von der Menschheit. Gemeinschaft mit Nichtjuden ist für sie unmöglich. Daher trifft sie der Vorwurf des Menschenhasses.[1]) Unablässig stellen die Heiden die jüdische Exklusivität, die ihnen selbst die geringsten Liebeserweise und Gefälligkeiten gegen Nichtjuden verbietet,[2]) an den Pranger.[3]) Die Heiden suchten und fanden für diese ihnen unverständliche Tatsache Erklärungen, denen wir das Übelwollen anspüren.[4]) Viele Märchen sollten den Vorwurf des Menschenhasses rechtfertigen: die Juden opfern ihrem Gott einen Fremden, aller 7 Jahre nach Demokrit,[5]) alljährlich nach Apion.[6]) Antiochus Epiphanes entdeckte auch diese jüdische Sitte. Er fand nämlich im Tempel einen von den Juden gefangenen Griechen, den sie gemästet hatten, um ihn später zu schlachten. Während sie seine Eingeweide essen, leisten sie nach seiner Aussage den Eid, den Griechen ewig feind zu sein.[7])

Wie die jüdische Moral in den Staub gezogen wurde, so auch ihre Sitten, in deren Beobachtung sich äusserlich die Absperrung der Juden von den anderen Menschen zeigte. Sabbat, Beschneidung, Enthaltung von Schweinefleisch — an diesen Institutionen stiessen sich die Heiden. Der Sabbat, das Characteristicum des jüdischen Volkes und Landes,[8]) ist in seiner Bedeutung für das Judentum von ihnen erkannt worden. Mit seiner Beseitigung ist der Anfang vom Ende da, meint ein ägyptischer Präfekt.[9]) Um das Judentum zu vernichten, sucht er die Anhänger zunächst zur Sabbatverletzung zu bewegen. Viel Spott und manchen beissenden Witz mussten sich die Juden wegen des Sabbats gefallen lassen. Eine verächtliche Etymologie des Wortes Sabbat gibt Apion.[10]) Agatharchides findet

---

[1]) c. Ap. II, 14. Tac. hist. V, 5.

[2]) Juvenal, lib. V, sat. XIV, 103.

[3]) Ant. XI, 6, 5. XIII, 8, 3. Einige heidnische Äusserungen: Philostratus, vita Apoll. V, 33, Justin XXXVI, 2. Den jüdischen Pseudo-Heraklit nannten die Epheser *τὸν πάντα μισανθρωποῦντα*, vergl. den 7. der heraklitischen Briefe.

[4]) Diodor XL, 3: Moses, selbst vertrieben, befahl aus Rachsucht seinem Volke ein menschenfeindliches Leben. Justin XXXVI, 2: wegen des Aussatzes waren die Juden aus Ägypten vertrieben. Um eine Vertreibung aus Palästina zu verhüten, verbot er den Verkehr mit den Bewohnern.

[5]) Suidas s. Demokrit.

[6]) II, 8.

[7]) c. Ap. II, 8. 10.

[8]) Juvenal, lib. II, sat. VI, 158. Die jüdische theologische Begründung der Sabbatruhe scheint Rutilius Numantianus zu kennen und zu verspotten: itiner. 391: septima quaeque dies — tanquam lassati mollis imago dei.

[9]) Philo, de somn. II, 18 (Mang. I, 675).

[10]) II, 2: er leitet es ab vom ägyptischen Worte *σαββάτωσις* = Drüse.

die Sabbatruhe lächerlich,[1]) sie ist ein Beweis für die Schlechtigkeit des Gesetzes.[2]) Dass die Enthaltung von jeder Arbeit den Juden den Vorwurf der Trägheit einbrachte, wissen wir durch heidnische Autoren,[3]) Josephus und Philo sagen nichts darüber.

Als zweite nota Judaica erkannten die Heiden neben dem Sabbat die Beschneidung — mit Recht; denn die Unterlassung der Beschneidung bedeutete den Abfall vom Judentum.[4]) Diese von Gott selbst gebotene und darum streng bewahrte[5]) Sitte erscheint den Heiden lächerlich[6]) und der Verachtung wert.[7]) Sie fordert den Spott heraus,[8]) aber sie erregt auch den Widerwillen des Volks[9]) und den Abscheu der Gebildeten.[10])

Das dritte Characteristicum der Juden ist die Enthaltung von manchen Speisen, namentlich von Schweinefleisch.[11]) Diese Sitte war ganz besonders dem Witz der Heiden ausgesetzt.[12]) Die ihnen unbegreifliche Standhaftigkeit, mit der die Juden den Speisegesetzen treu blieben, war allgemein bekannt und versetzte die Gegner in Staunen.[13]) Auch für diese auffallende Gewohnheit suchten sich die Heiden Erklärungen.[14])

3. **Geschichte.** Auf solche Weise wurden Glaube, Moral und Sitten der Juden verhöhnt und verleumdet. Aber alle gegen das Judentum gerichteten Vorwürfe mussten sich auch gegen die Person des Religionsstifters wenden. Daher ist es natürlich, wenn die Heiden den bei den Juden hochverehrten Moses in den Staub zu ziehen

---

[1]) c. Ap. I, 22.

[2]) c. Ap. I, 22.

[3]) Tac. hist. V, 4: zuerst feierten sie nur den 7. Tag, deinde blandiente inertia septimum quoque annum ignaviae datum.

[4]) Daher verbot sie Antiochus bell. Jud. I, 1, 2.

[5]) Theodot (bei Eus., praep. ev. ed. Th. Gaisford. Oxonii MDCCCXLIII, IX, 22.)

[6]) Philo, de circumcis. 1 (Mang. II, 210).

[7]) c. Ap. II, 13. Tacit. hist. V, 5.

[8]) Hor., sat. I, 9, 60. Martial VII, 30. 34. Juvenal, lib. V, sat. XIV, 99. Wer mit Griechen verkehrte, suchte sie zu verbergen durch künstliche Vorhaut. 1. Macc. 1, 15. 1. Kor. 7, 18.

[9]) Ant. XX, 2, 4.

[10]) Strabo (XVI, 2) kann sie sich nur aus einer Degeneration des ursprünglichen Mosaismus erklären.

[11]) Palästina characterisiert Juvenal lib. II, sat. VI, 158 ff. durch Sabbatfeier und Schonung der Schweine. Vgl. auch Rutil. Num. itin. 384.

[12]) Antiochus verspottet deshalb die jüdische „Philosophie“ IV. Macc. 5, 6. Plut., Cicero 7. Macrobius, saturn. II, 4, 11: Augustus sagt: Ich möchte lieber des Herodes Schwein (ὗς) als sein Sohn (υἱός) sein. Philo, ad Caj. 45, Mang. II, 598.

[13]) c. Ap. II, 32.

[14]) Tac. hist. V, 4. Plutarch, sympos. IV. quaestio V.

suchten.[1]) Moses war nach den heidnischen Aussagen ein aussätziger Ägypter, schon durch seine Krankheit der Schande verfallen.[2]) Der körperlichen Beschaffenheit entsprach die sittliche: er war ein Betrüger und Zauberer,[3]) der durch seine Betrügereien andere an sich lockte.[4])

Solche Märchen beschimpften nicht nur den Moses, sondern schändeten die Vergangenheit des gesamten jüdischen Volkes. Nicht aus freiem Willensentschluss verliess es Ägypten, sondern es wurde verjagt; denn es bildete eine Gefahr für die Bewohner, da es an Aussatz und anderen ansteckenden Krankheiten litt. Um ihr Land von den gefährlichen Elementen zu reinigen, vertrieben die Ägypter die Juden. Wenn auch die Fabeleien im einzelnen von einander abweichen, der Kern ist in allen derselbe.[5]) Die Heiden liessen die Juden nicht als ein eigenes Volk gelten, sondern sahen in ihnen Teile eines anderen Volkes, die sich von der Hauptmasse trennten.[6]) Mochten auch einige einen rühmlichen Anfang nicht leugnen,[7]) im allgemeinen lautete das heidnische Urteil doch: *γένος ἄσημοι.*[8])

Den Beweis für die Schlechtigkeit des jüdischen Volkes gaben die Götter selbst; er liegt in der politischen Unselbständigkeit der Juden; die Abhängigkeit von einer fremden Macht ist ein klares Zeugnis für die Minderwertigkeit des Volks.[9]) Der politische Ruin ist eine Strafe der Gottheit, die durch die Geschichte ihr Urteil abgibt.[10])

Dieses Volk, dessen Minderwertigkeit sein Gott am Ende seiner Geschichte an den Tag gelegt hat, hat niemals eine bedeutende Rolle gespielt. Für die Kultur hat es nichts geleistet. In allen Künsten

---

[1]) c. Ap. I, 26 (Manetho), I, 32 (Chäremon), I, 34 (Lysimachus), II, 2 (Apion), ant. III, 11, 4.

[2]) Aussatz war eine Schande. Vgl. Hauck, Realencycl. f. prot. Kirche u. Theol. 3. Aufl. Bd. 2, 297 f.: „Aussatz".

[3]) c. Ap. II, 14. Philo, hypothet. bei Eus. praep. ev. VIII, 6.

[4]) Celsus (Orig. c. Cels. I, 23): *ἑπόμενοι Μωϋσῇ αἰπόλοι καὶ ποιμένες ἀγροίκοις ἀπάταις ψυχαγωγηθέντες.*

[5]) Siehe Anm. 1. Dazu Tac. hist. V, 3; Justin XXXVI, 2. Nach Quintil. instit. or. III, 4, 21 sind die Juden eine den anderen gefährliche Gesellschaft, die Moses nach der Sitte aller Städtegründer um sich sammelte.

[6]) c. Ap. I, 14. Eine Zusammenstellung der Anschauungen über die nationale Abkunft der Juden findet sich bei Tac. hist. V, 2.

[7]) Tac. hist. V, 2.

[8]) c. Ap. I, 14.

[9]) c. Ap. II, 11.

[10]) Cic. pro Flacc. 28. So urteilte später auch Titus, Philostr. vita Apoll. VI, 29. Auch Josephus eignete sich diese heidnische Geschichtsbetrachtung an: ant. XX, 8, 5. Der Untergang des Tempels war von Gott beschlossen, bell. Jud. VI, 4, 5.

sind die Juden unerfahren, die Wissenschaft haben sie nicht gefördert.[1]) Sie sind die ungeschicktesten und unfähigsten unter allen Menschen; denn keine Erfindung geht auf sie zurück.[2]) Mit Selbstbewusstsein erheben die auf ihre Kultur, Kunst, Wissenschaft und Philosophie stolzen Griechen diese Anklage gegen die Juden.

Die Bedeutungslosigkeit des jüdischen Volks ist für die Heiden kein Wunder. Wie sollte es anders sein, da sich die Juden weder einer glänzenden noch einer langen Vergangenheit rühmen können? Die Juden sind ein junges Volk. Für die Antike war das Alter von grösstem Werte. Die Zeit hatte in ihren Augen eine heiligende Kraft.[3]) Durch sie allein konnte manches Verwerfliche und nicht Existenzberechtigte verteidigt und entschuldigt werden.[4]) Ein junges Volk aber ist ohne historische Bedeutung.[5]) Die Späteren entbehren der Originalität, sie sind die Empfangenden, die Nachahmenden. Darum behauptet jedes Volk von sich ein möglichst hohes Alter.[6]) Weil griechische Schriftsteller die Juden nicht erwähnen, berauben sie Apion und andere des Vorzugs und der Ehre, sich einer langen Vergangenheit rühmen zu können.[7])

Das sind die wichtigsten Anklagen, welche die Heiden gegen das Judentum erhoben. Sie gelten der jüdischen Gottesanschauung: sie ist mythologisch, atheistisch und politisch bedenklich; der jüdischen Moral: sie erzieht zum Menschenhass, sie ist charakterisiert durch Exklusivität, die sich in der Beobachtung von Riten zeigt, die für den Heiden unannehmbar sind: Sabbat, Beschneidung, Enthaltung von Schweinefleisch. Die Anklagen richten sich ferner gegen den Stifter der jüdischen Religion und damit gegen die Vergangenheit des gesamten Volks. Es hat aus unreinen, körperlich geschändeten und verkommenen Elementen seinen Anfang genommen; etwas für die Menschheitskultur Wertvolles hat es niemals im Verlaufe seiner Geschichte geleistet. Endlich hat der Gott der Juden selbst durch die politische Vernichtung des Volks dessen Minderwertigkeit allen gezeigt.

Gegenüber solchen schweren Anklagen und Verleumdungen des ganzen Judentums verschwindet der Spott der Heiden über die Ge-

---

[1]) c. Ap. II, 12.

[2]) c. Ap. II, 14. II, 20.

[3]) Nonnius: antiquior melior (J. G. Müller, d. Fl. Jos. Schrift geg. Ap. Basel 1877, S 289).

[4]) Tac. hist. V, 5: hi ritus . . antiquitate defenduntur. Charakteristisch ist das Verhalten des Augustus: Suet., Aug. 93.

[5]) Schür. III, 413: Die Behauptung späteren Ursprungs ist gleichbedeutend mit der Behauptung historischer Bedeutungslosigkeit.

[6]) c. Ap. II, 15.

[7]) c. Ap. I, 1.

heimnistuerei[1]) und die Proselytenjägerei der Juden,[2]) ebenso wie die Vorwürfe, die nicht die gesamte Judenschaft treffen, sondern nur einer bestimmten, lokal abgegrenzten Gegend gelten.[3])

4. **Stimmung der Heiden.** Auf welche Stimmung lassen die genannten Klagen schliessen? Sie war nicht überall dieselbe. Im Orient, namentlich bei den Nachbarn Palästinas war der Hass die allgemeine Gesinnung. In ihrem Verhalten beim Ausbruch des jüdischen Kriegs sieht Gutschmid[4]) mit Recht einen Gradmesser für ihren Judenhass. Wenn die Antiochener die Schuld an einem grossen Brande den Juden zuschieben,[5]) so zeigt dies, wie verhasst dort die Juden waren. Gemässigter war die Stimmung des Abendlandes. Griechen und Römer blickten mit Verachtung auf die Juden herab. Mit vollen Schalen gossen die Satiriker ihren Spott und ihren Witz über die Juden aus. Wir sehen förmlich das spöttische und verächtliche Lächeln des Griechen, der sich über den jüdischen Gott und seine Anhänger lustig macht, die dem allmächtigen Herrn der Welt lächerliche Kleinigkeiten zuschreiben.[6]) Aber damit haben wir die heidnische Stimmung noch nicht genügend charakterisiert.[7]) Caligula hat nur ein spöttisches Achselzucken für die Juden, die ihm wegen ihrer Dummheit leid tun,[8]) und die Satiriker witzeln. Aber aus den Schriften des Tacitus weht eine andere Stimmung; in seinen Äusserungen über die Juden spüren wir einen glühenden Hass gegen das Judentum; Hass war es, der die anderen Griechen und Römer zu ihren Anklagen und Verleumdungen trieb, wenn auch ein quantitativer Unterschied nicht zu verkennen ist. Aber wenn der Dichter sagt,[9]) dass die Juden alle Schmähungen verdienen, dass Rom dieses Volk am besten niemals kennen gelernt und besiegt hätte,[10]) so spricht sich in solchen Worten mehr als Verachtung aus, hier redet der Hass. Eine noch so tiefe Verachtung hätte kaum zu

---

[1]) Juvenal, lib. V, sat. XIV, 102. Vgl. Apologetik des Jos. c. Ap. II, 8.

[2]) Hor., sat. I, 4, 142.

[3]) So die gegen die alexandrinische Judenschaft gerichteten Aussagen Apions. c. Ap. II, 4, 5.

[4]) Kleine Schriften IV, 418.

[5]) Jos. b. J. VII, 3, 4.

[6]) Philo, de nom. mut. 8 (Mang. I, 587) zu Gen. 17, 5: die Griechen lachten über die Namensänderungen.

[7]) Dagegen Schürer III, 106: „Die Gesamtstimmung, welche in der griechisch-römischen Welt gegenüber dem Judentum herrschte, war nicht sowohl die des Hasses, als die der Verachtung."

[8]) Philo, ad Caj. 45 (Mang. II, 599).

[9]) Rutil. Num. itiner, 387.

[10]) Ibid. 395 f.

wirklichen Verfolgungen geführt; sie würde eine litterarische Bekämpfung der Juden hinreichend erklären, aber nicht Verfolgungen, wie sie das jüdische Volk getroffen haben.[1]) In ihnen offenbart sich der Hass der Heiden. So beurteilten die Juden selbst die Stimmung ihrer Gegner.[2])

[1]) Schürer, III, 83. Aus dem Hass erklärt sich auch das Urteil des Titus, das er vor der Zerstörung Jerusalems im Kriegsrat äussert: at contra alii et Titus ipse evertendum in primis templum censebant, quo plenius Judaeorum et Christianorum religio tolleretur . . . radice sublata stirpem facile perituram. Sulpic. Sev. Chron. II, 30.

[2]) Philo, ad Caj. 18 (Mang. II, 563): das alexandrinische Volk zeigte seinen Hass. Im Hass sieht Josephus den Grund der Schmähungen. c. Ap. II, 3.

II. Apologetik.[1]

Allgemeines.

Auf die verleumderischen Anklagen der Heiden mussten die Juden antworten. Sie waren zur Verteidigung gezwungen, wenn sie nicht gerichtet erscheinen wollten. Zur Apologetik trieb sie nicht nur die Liebe und die Anhänglichkeit an ihre Religion, sondern auch die Rücksicht auf die durch die Verleumdungen bedrohte und gefährdete Propaganda. So musste die jüdische Litteratur in der Diaspora apologetisch werden. Dadurch leistete sie auch den eigenen Glaubensgenossen einen nicht geringen Dienst. Mit imponierender Macht trat die hellenistische Kultur den Juden gegenüber; die Gefahr lag nahe, dass, von ihrem gewaltigen Zauber berückt, manche ihren jüdischen Glauben verloren. Wenn die Apologeten in ihren Verteidigungsschriften des Judentums die Überlegenheit des Mosaismus über den Hellenismus nachwiesen, so stärkten sie dadurch die Juden in ihrem Festhalten an der angestammten Religion. Aber während diese nach innen gerichtete Apologetik die gesamte palästinensische Litteratur characterisiert,[2] sollte die hellenistische Litteratur in erster Linie nach aussen auf die Heiden wirken. Eine Wirkung auf die Juden war eine notwendige Konsequenz, lag aber zunächst nicht in der Absicht der Apologeten.

Nur eine einzige systematisch angelegte Verteidigungsschrift des Judentums besitzen wir aus der gesamten Litteratur der Diaspora,

---

[1]) Litteratur: Schürer III, 412—420. M. Friedlaender, Geschichte d. jüd. Apologetik als Vorgeschichte d. Christ. Zürich 1903. Eine zusammenhängende Darstellung gibt es sonst nicht.

Über Philo vgl. Siegfried, Ph. v. Alexandria als Ausleger des alten Test. Jena 1875. Gfrörer, Phil. u. die alex. Theosophie. 2 Bde. Stuttg. 1831. Dähne, Gesch. Darstellung d. jüdisch-alex. Religionsphilos. 2 Bde. Halle 1834. Zeller, Philos. d. Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. III. Teil, 2. Abt. (3. Aufl. 1881), 338—418.

Litteratur über Josephus S. 2.

Im übrigen wird die einschlägige Litteratur in den einzelnen Abschnitten genannt werden.

[2]) Vgl. S. 1.

die Schrift des Josephus gegen Apion. Sie enthält nicht nur eine Widerlegung der gehässigen Verleumdungen der Juden durch Apion, sondern überhaupt aller gegen das Judentum erhobenen Anklagen. Sie gibt ausserdem auch positiv eine zusammenhängende Darstellung des jüdischen Glaubens und der jüdischen Ethik.

Ausser dieser Apologie des Josephus gab es eine *ἀπολογία ὑπὲρ Ἰουδαίων* von Philo,[1]) die vielleicht mit der von Eusebius[2]) erwähnten philonischen Schrift *περὶ Ἰουδαίων* und den in der praeparatio evangelica[3]) citierten *ὑποθετικά* Philos identisch ist.[4]) Auch die von Josephus geplante Schrift über Gottes Wesen und den Sinn der mosaischen Gesetze,[5]) zu deren Abfassung Josephus wohl nicht gekommen ist, würde eine Apologie des Glaubens und der Sitten des Judentums geworden sein.

Als Verteidigungsschriften geben sich schon äusserlich zu erkennen die legatio ad Gajum und liber in Flaccum von Philo. Aber diese durch das Bedürfnis des Tags hervorgerufenen Schriften enthalten keine zusammenhängende, in sich geschlossene Apologie gegen alle heidnischen Vorwürfe, sondern der Verfasser nimmt nur auf die augenblicklich gerade erhobenen Klagen Rücksicht.

Indes die Juden der Diaspora führten ihre Verteidigung nicht nur in solchen Schriften, die schon äusserlich als Apologien zu erkennen waren, vielmehr dienten dem apologetischen Interesse alle ihre litterarischen Erzeugnisse. Ohne dass dieser Zweck ausdrücklich erwähnt würde, ist er doch beabsichtigt und deutlich spürbar. Die Juden wollen nicht nur die Angriffe der Heiden abwehren, sondern sie verbinden damit den Zweck, die nichtjüdischen Leser mit den religiösen und sittlichen Anschauungen des jüdischen Volks bekannt zu machen und ihre Achtung und Anerkennung zu erringen.[6]) In diesem Sinne hat fast die gesamte Litteratur der Diaspora eine apologetische Tendenz.[7]) Einige Schriften wenden sich ausdrücklich an

---

[1]) Eus., praep. ev. VIII, 11.

[2]) Hist. eccl. II, 18, 6.

[3]) VIII, 6—7.

[4]) Vgl. Schür. III, 412. J. Bernays, Philons Hypothetica u. s. w. abgedruckt in Bernays, Gesammelte Abhandlungen, herausgeg. von Usener, 1885, I, 262 ff.

[5]) ant. XX, 12. I, 10, 5, III, 11, 2.

[6]) Schür. III, 307. Das sich in der oratio ad Graec. 5 findende Wort *ἔλθετε, παιδεύθητε, γένεσθε ὡς ἐγώ* charakterisiert kurz und treffend die Tendenz der Litteratur der Diaspora.

[7]) Schür. III, 397. Friedl., a. a. O. S. 97.

Die jüdisch-hellenistische Litteratur ist zusammengestellt v. Schür. III, 304 bis 542. Auch LXX hat, wenn auch nicht in erster Linie, apologetische Absicht; die Heiden sollen aus ihr die jüdische Geschichte kennen lernen. Trotz unseres

heidnische Leser: die Weisheit Salomonis,[1]) Aristobul,[2]) die Sibyllinischen Orakel,[3]) die gefälschten Verse griechischer Dichter,[4]) der Brief des Aristeas;[5]) in seiner Schrift über Moses hat Philo heidnische Leser im Auge;[6]) ebenso will er in seiner systematischen Darstellung der mosaischen Gesetzgebung[7]) und in den Hypothetika[8]) für einen heidnischen Leserkreis schreiben.

Wie Philo und die anderen litterarisch tätigen Juden der Diaspora ihre Apologien äusserlich nicht immer als solche kennzeichneten, so führt auch Josephus[9]) die Verteidigung des Judentums nicht nur in seiner Streitschrift gegen Apion, sondern alle seine Werke dienen apologetischen Zwecken. Sie sollen den Heiden das Judentum verständlich machen und eine Versöhnung anbahnen.[10])

Wollten die Juden der Diaspora ihre Bücher auch in heidnischen Händen sehen, so durfte die litterarische Form die Leser nicht abstossen, vielmehr mussten die Verfasser sich den üblichen Formen anpassen. Es ist also ein apologetisches Interesse, das von Einfluss auf die Wahl der Formen gewesen ist. Der praktische Zweck, ihre Schriften auch für den Geschmack ihrer Gegner annehmbar zu gestalten, bewog die Verfasser, die litterarischen Formen der Griechen zu übernehmen. Sie finden sich fast alle in der jüdisch-hellenistischen Litteratur wieder.

Die dichterischen Erzeugnisse der Diaspora verloren das Characteristicum der hebräischen Poesie; anstatt des Parallelismus der Glieder

---

fragmentarischen Besitzes der alexandrinischen Schriften ist uns ihr Gedankengehalt aus Philo bekannt; denn er gehörte nicht zu den Denkern, die neue Bahnen eröffnet haben, sondern stand auf den Schultern seiner Vorgänger. Was sie geleistet, stellte er zusammen. Er weist selbst bisweilen auf Vorgänger hin. Gfrörer, a. a. O. I, 77 ff. Aber zu den Überlieferungen, die er vorfand, fügte er nicht nur eigene Erweiterungen hinzu, sondern er unternahm es, aus den einzelnen Steinen, die zum grossen Teile schon von anderen herbeigetragen waren, ein grosses Gebäude zu errichten und das einzelne, das schon Vorgänger gesagt hatten, zu einer Gesamtanschauung zu vereinigen. In diesem Versuche liegt seine Bedeutung und Originalität. Vgl. Näheres bei Zeller, a. a. O. III, 2, S. 264, 338 ff.

[1]) Schür. III, 378 f.

[2]) ibid. 386.

[3]) ibid. 420.

[4]) Solche Verse konnten nur Heiden imponieren.

[5]) Schür. III, 468.

[6]) ibid. 524.

[7]) ibid. 511. Die in diese systematische Darstellung der mosaischen Gesetzgebung gehörenden Schriften nennt Schür. III, 511—523.

[8]) ibid. 533.

[9]) Ich zitiere nach der editio minor von B. Niese, Berlin 1888—1905.

[10]) ant. XVI, 6, 8.

benutzten die Verfasser griechische Rythmen. Ein uns sonst nicht bekannter Philo schrieb ein Epos in Hexametern über Jerusalem.[1]) Die Spruchsammlung des Menander und die Mahnworte des Phokylides[2]) sind ebenfalls in Hexametern gedichtet.

Aus den Namen dieser angeblichen Verfasser erkennen wir ein anderes Mittel, dessen sich die jüdische Apologetik bediente. Um einen möglichst grossen Leserkreis unter den Heiden zu gewinnen, verleugneten die Verfasser ihren jüdischen Namen und schrieben unter dem Pseudonym eines von der griechischen Welt hochgeschätzten Dichters oder Weisen in der Hoffnung, so bei den Gegnern leichten Eingang und Beachtung zu finden. Auf diese Weise entstanden die Sprüche des Menander und Phokylides. Andere mischten unter echte Verse griechischer Dichter eigene, die dann auch unter hellenischer Flagge segelten. So wurden Orpheus, Homer, Hesiod, Linus, Äschylus, Sophokles und Euripides[3]) Zeugen für den jüdischen Glauben. Auch die heidnische Sibylle musste für das Judentum eintreten. In der Sprache und im Metrum Homers redete sie zu den Griechen im Dienste der jüdischen monotheistischen Propaganda.

Selbst das Drama, die kunstreichste Form der Poesie, kennt die alexandrinische Litteratur. In dieser dem palästinensischen Judentum gänzlich unbekannten Form suchte die Diaspora den Heiden die jüdische Geschichte nahe zu bringen. Aus der Tragödie „ἐξαγωγή“ des Tragikers Ezechiel, der mehrere Trauerspiele verfasste, besitzen wir noch Fragmente.[4])

Wie in den poetischen macht sich auch in den prosaischen Schriften der griechische Einfluss geltend. Am wichtigsten ist die Tatsache, dass das Judentum in der Zerstreuung Interesse fand an der Geschichte und Geschichtschreibung. Sie lernte es von den Griechen. In Palästina war dies Jnteresse in den späteren Zeiten nicht zu finden; zwar wurde in der Zeit des erwachten Patriotismus die Geschichte der grossen nationalen Bewegung aufgezeichnet,[5]) aber darnach verschwindet die Geschichtschreibung.[6]) Das Diasporajudentum jedoch hat ein regeres historisches Interesse;[7]) Beweis sind die Ergänzungen

[1]) Vgl. die Fragmente bei Eus., pr. ev. IX, 20, 24, 37.

[2]) Den jüdischen Ursprung des Mahngedichts scheint mir Bernays (über das Phokyl. Gedicht etc. abgedruckt in seinen gesammelten Abhandlungen, herausgeg. von Usener, 1885. I, 192—261) wahrscheinlich gemacht zu haben.

[3]) Vgl. Schür. III, 457—461.

[4]) Eus., pr. ev. IX, 28. 29.

[5]) Vgl. I. Macc.

[6]) Schür. III, 137.

[7]) Schür. III, 345.

der biblischen Bücher, die in Alexandria bearbeitet wurden;[1]) vor allem aber die Schriften des Josephus. Er ist der eigentliche Geschichtsschreiber des jüdischen Volks. Für seine historischen Werke haben ihm die alten Historiker als Muster gedient. Nach ihrem Vorbilde hat er gearbeitet. Das zeigt sich in langen, in die Darstellung geflochtenen Reden, die nicht anders zu beurteilen sind als die Reden, die Thucydides oder Livius oder Dio Cassius einfügen. Grade hier verrät sich die bewusste Nachbildung griechischer Vorbilder. Die Reden sind entweder selbständig erfunden[2]) oder — so oft in der ersten Hälfte der Antiquitäten — aus kurzen Andeutungen des Alten Testaments herausgesponnen.[3]) Überhaupt finden wir in der Litteratur der Diaspora alle bei den Griechen üblichen litterarischen Formen wieder. Sie bedient sich der im späteren Altertum beliebten[4]) Briefform.[5])

Wie die griechische Litteratur[6]) gern beim Mahle die Gäste über die verschiedensten Fragen aus dem Gebiete der Grammatik und Philosophie sich unterhalten lässt,[7]) so teilt uns auch Aristeas die Tischgespräche der Gäste mit. Will er in dieser leichten und ungezwungenen Weise seine Leser mit den jüdischen Anschauungen bekannt machen, so wählt der Verfasser von IV. Macc. die Form der Diatribe. Sie hat auch Philo von den Griechen entlehnt.[8])

Aber gerade er unterscheidet sich durch die Form am meisten von den anderen litterarisch tätigen Juden der Diaspora. In den heiligen Schriften der Juden ist alle Philosophie enthalten, und die

---

[1]) Schür. III, 325—345.

[2]) b. J. I, 19, 4. Rede des Herodes vor den Soldaten; III, 10, 2 u. ö. Reden des Titus; das Glanzstück ist Agrippas Rede über das römische Reich. b. J. II, 16, 4.

[3]) Z. B. ant. IV, 3, 2 vgl. mit Nu. 16, 15.

[4]) Schür. III, 478.

[5]) Vgl. Aristeae ad Philocratem epistula (Ed. Wendland, Lips. MCM) und die Heraklitischen Briefe. J. Bernays, die Heraklitischen Briefe. Ein Beitrag zur philosophischen und religionsgeschichtl. Litteratur. Berlin 1869.

[6]) Diese Sitte war nicht spezifisch griechisch; vgl. Rosenmüller, Das alte und neue Morgenland. Leipzig 1818. 3. Bd. S. 48 zu Richt. 14, 12.

[7]) Die den Werken des Aristoteles angereihte Problemensammlung zeigt, mit welchem Ernste solche Fragen und Antworten gegeben wurden. Sie finden sich auch in Demetrius' Geschichte (Eus., pr. ev. IX, 21). Vgl. Freudenthal, Alexander Polyhistor. Breslau 1875, S. 44—46. Vgl. auch Jos. ant. VIII, 5, 3. Eine ähnliche litterarische Form zeigen uns die unter Philos Namen gehenden quaestiones et solutiones, die in Fragen und Antworten eine Erklärung des Pentateuch geben.

[8]) Vgl. P. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe. (Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion von P. Wendland und O. Kern.) Berlin 1895.

Exegese muss den dort verborgenen kostbaren Schatz heben. Daher findet sich bei Philo eine eigenartige Kombination von Exegese und Diatribe, die mehr jüdisch als griechisch ist.

Aber dennoch hat auch er in formeller Hinsicht sich dem griechischen Einfluss nicht entziehen können. In seiner Sprache zeigt er sich. Bei Philo begegnet uns eine an den besten Klassikern gebildete griechische Sprache.[1]) Seine Diktion hat grosse Verwandtschaft mit der Platos,[2]) sie verrät auch den Einfluss der aristotelischen Sprache, der attischen Redner und Historiker.[3]) Diese Beeinflussung beobachten wir bei allen Juden der Diaspora. Die LXX trägt zum grössten Teile noch hebräischen Charakter; und diese mit Solöcismen und Hebraismen gemischte Sprache findet sich auch noch in vielen Apokryphen und Pseudepigraphen. Aber bald ergab sich die jüdische Diaspora dem Zauber des Griechischen.[4]) II. Macc. trägt stark rhetorischen Charakter, schwülstig ist die Sprache von III. Macc. und des Epikers Philo.[5]) Josephus ahmt den rhetorisierenden Stil griechischer Geschichtsschreiber nach; die eingeflochtenen Reden sind Schaustücke seiner stilistischen Kunst. Durch die äussere Form will er glänzen; er hält es für die Pflicht des Historikers, ohne die Wahrheit zu verletzen, doch auch die Form zu pflegen.[6]) Allerdings wird durch die Breite von Josephus und Philo oft die biblische Einfachheit zerstört; von den kunstlosen unrhetorischen Schriften des Alten Testaments, die Tatian überwältigten,[7]) ist in den aufgeputzten Wiedergaben des Josephus nichts zu merken. Besonders im bellum Judaicum ist eine reiche Rhetorik zu finden.[8]) Deutlich spürt man das Bestreben, griechische Historiker nachzuahmen; seine Sprache erinnert vielfach an Thucydides,[9]) namentlich in den späteren Büchern der Antiquitäten;[10]) überhaupt verrät sein bisweilen sich der

---

[1]) Siegfried, Bedeutung u. Schicks. d. Hell. in d. Leben d. jüd. Volks. Jahrb. f. prot. Theol. 2. Jahrg. 1886, S. 237.

[2]) Siehe Zusammenstellung bei Siegfried, Philo 32 ff. Suidas: *ἢ Πλάτων φιλωνίζει ἢ Φίλων πλατωνίζει.*

[3]) Siegfried, Philo, 37.

[4]) Wendland, Christent. u. Hellenism. in ihren litter. Beziehungen. 1902, S. 3.

[5]) Schür. III, 371.

[6]) ant. XIV, 1, 1.

[7]) Tatian, orat. ad Graec. 29, 3. Vgl. auch coh. ad Graec. 35 und die Charakteristik der Schriften des Alten Testaments bei Clem. Alex. coh. ad gent. 8.

[8]) Vgl. Niese, der jüdische Historiker Josephus in der Historischen Zeitschrift, 76. Band. 1896. S. 223.

[9]) Dindorf, über Jos. u. dessen Sprache. Jahrb. f. Klass. Philologie. XV. Jahrg. 1869. S. 821 ff. 827 f.

[10]) Niese, a. a. O. S. 225. Dies gilt vor allem von ant. XVI—XIX.

überladenen Fülle der asianischen Beredsamkeit nähernder Stil,[1]) dass er nach dem Muster der rhetorischen späteren Geschichtschreibung gearbeitet hat.[2])

Indem die Juden der Diaspora die heidnischen Litteraturformen aufnahmen, gestalteten sie ihre Schriften für ihre Gegner einladend. Zugleich aber war diese Nachbildung auch eine Apologetik gegen den Vorwurf, dass die Juden ungebildete Barbaren seien. In Prosa und Poesie hatten sie dieselben Formen wie die Heiden, sie redeten dieselbe Sprache wie die gebildeten Griechen. Mangel an Bildung konnte diesen Juden nicht vorgeworfen werden. Aber die Anlehnung an griechische Vorbilder zeigt deutlich, dass das Diasporajudentum einen anderen Geist hat als das palästinensische. Für dies ist griechische Sprache und griechische Philosophie ohne Wert; mit ihr kann sich nur ein Sadducäer befassen, aber kein echter Jude.[3])

[1]) Niese, a. a. O. S. 207.

[2]) Ibid. S. 208.

[3]) Weber, System d. altsynagogalen palästin. Theologie. Leipzig 1880, S. 70. Es war ein besonderes Merkmal der Sadducäer, dass sie auch die Schriften des Homer verehrten.

1. Kapitel.

Der Religionsbegriff.

Die Juden der Diaspora wollten den Heiden ein Bild von ihrer Religion geben. Was verstanden sie unter Religion? Sie ist nach ihrer Darstellung Philosophie, die Philosophie, die ihren Anhängern die absolute, von Gott selbst mitgeteilte Wahrheit bietet. Die Griechen verlangen nach Weisheit,[1]) bei den Juden ist die wahre Weisheit zu finden, die von Gott selbst stammt. Die Juden sind nicht Toren und unfähige Menschen, die nichts Grosses geleistet haben,[2]) sondern sie sind Philosophen, von denen die Denker Griechenlands in den Schatten gestellt werden.[3]) Dass allein bei den Juden die wahre Weisheit ist, erkennen die Proselyten an, wenn sie sich von den heidnischen Fabeln lossagen und zum Judentum übergehen.[4]) Überall und vor allen, die sie hören wollen, verkündigen die jüdischen Lehrer ihre Weisheit, an jedem Sabbat philosophieren sie öffentlich,[5]) ihre kultischen Versammlungsstätten sind ihre Akademien.[6]) So kann Philo mit Stolz alle Juden Philosophen nennen.[7]) Wie er, so behandelt auch die andere Litteratur der Diaspora die jüdische Religion. Sie wird nicht als Religion charakterisiert, sondern als Philosophie. Die Juden sind Philosophen. Diesen Eindruck will namentlich der Verfasser des Aristeasbriefs erwecken. Es tritt also der Intellektualismus stark in den Vordergrund. In der Rolle, die er spielt, zeigt sich griechischer Einfluss. Durch ihn ist die Auffassung der Diaspora von Religion eine andere geworden als die palästinensische. Seit Proverbien und Sirach ist die Religion hier auch Wissen, Frömmigkeit und Tugend lassen sich lehren und lernen,[8]) aber unter Wissen versteht die palästinensische Litteratur etwas anderes als die Diaspora. Für sie ist Weisheit die Kenntnis der griechischen

[1]) 1. Kor. 1, 22.
[2]) Vgl. S. 7.
[3]) Philo, leg. alleg. II, 4 (M. I, 69).
[4]) Philo, de mon. I, 7 (M, II, 219).
[5]) Philo, de vita Mos. III, 27 (M. II, 168).
[6]) Philo, de vita Mos. III, 27 (M. II, 168).
[7]) de nom. mut. 39 (M. I, 612).
[8]) Bousset, die Religion des Judent. im neutestam. Zeitalter. Berlin 1903. S. 141 ff.

Philosophie, für den palästinensischen Juden Kenntnis des Gesetzes. Gesetzlichkeit ist das Wesen der Religion nach palästinensischer Anschauung.[1]) In der Diaspora ist von dieser Religionsauffassung wenig zu spüren.

Aber trotz des griechischen Einflusses und des Vorherrschens des intellektualistischen Elements ist die jüdische Grundlage doch nicht aufgegeben; denn das Judentum wird nicht angesehen als uninteressierte Wissenschaft, die jüdische Weisheit ist eine praktische, sie hat ethischen Zweck. Will jemand das Wissen erhalten, muss er Gott verehren;[2]) so ist ausser der praktischen Seite der jüdischen Religion auch der religiöse Charakter des Judentums noch gewahrt. Die Weisheit ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck; sie will zur Tugend anleiten und muss durch ein tugendhaftes Leben betätigt werden. Der wahrhaft Weise ist zugleich der Fromme.[3]) Es ist ein beachtenswerter Unterschied zwischen der jüdischen und griechischen Anschauung, dass nicht das reine Denken, sondern der *εὐσεβὴς λογισμός* im IV. Macc. zum Herrn über die Triebe gesetzt wird. Dieselben Gedanken finden sich auch bei Philo. Alles Wissen ohne ethische Abzweckung hat keinen Wert.[4]) Ethik, nicht Logik oder Physik, ist ihm die Hauptsache. Aber ohne Wissen ist Tugend unmöglich, ohne Weisheit kann niemand zu Gott gelangen.[5]) Daraus erkennen wir, dass die Religionsauffassung Philos sehr stark von griechischen Gedanken beeinflusst ist, ohne doch in ihnen aufzugehen.

Wie er so macht auch Josephus die jüdische Religion zur Philosophie.[6]) Nicht weniger als die Griechen selbst erregen das jüdische Volk die bei jenen verhandelten Probleme über Schicksal, menschliche Freiheit u. s. w. Mit Stolz spricht er von den Philosophenschulen Palästinas, von den drei verschiedenen Arten jüdischer Philosophie,[7]) von den Sadducäern, Pharisäern, Essenern. Die Verhältnisse der gebildeten griechischen Welt überträgt er auf seine jüdische Heimat, die Essener stellt er mit den Pythagoreern zusammen;[8]) die Tendenz, die Juden als Philosophen erscheinen zu lassen, hat die Schilderung der drei Parteien nicht wenig beeinflusst. Aus dem Philosophenvolke ragen besonders hervor Abraham, der Begründer

[1]) Weber, a. a. O. S. 25 ff.

[2]) Arist. 256.

[3]) Die Identität der beiden Begriffe Weisheit und Frömmigkeit für die Diaspora ergibt sich aus sap. 4, 16, verglichen mit 4, 17: *δίκαιος — σοφός*.

[4]) De agric. 3 (M. I, 302).

[5]) Quod deus sit imm. 34 (M. I, 296).

[6]) c. Ap. I, 10.

[7]) b. J. II, 8, 2.

[8]) ant. XV, 10, 4.

der wahren Gotteserkenntnis, der zuerst in Gott den Schöpfer aller Dinge, den überall mitwirkenden Herrn des Alls erkannte,[1]) und Moses. Die grössten Griechen sind im Lobe der jüdischen Weisheit einig.[2])

Aber trotz der Betonung der Weisheit ist der Religionsbegriff des Josephus doch wesentlich verschieden von dem Philos. Er kommt dem palästinensischen viel näher. Josephus nennt die Religion εὐσέβεια[3]) und versucht, die Sittlichkeit auf die Religion zu gründen; aber auf dieser Höhe kann er sich nicht halten, sondern er verfällt wieder in die echt jüdische Auffassung der Religion als eines Gesetzes.[4]) Alle Handlungen sind durchs Gesetz normiert, nichts ist spontanen Antrieben der Frömmigkeit überlassen.[5]) Sie ist eine überlieferte,[6]) die wie ein Ding weitergegeben wird, das Wesentliche an ihr scheinen Sitten und Gebräuche wie Fasten, Sabbat, Anzünden von Lichtern, Speisegesetze zu sein; diese Äusserlichkeiten stehen vor den sittlichen Mahnungen des Gesetzes.[7]) Die Verletzung der Speisegebote, die für Josephus wie für den palästinensischen orthodoxen Juden zur Frömmigkeit gehören,[8]) ist Frevel gegen Gott, das Zeichen eines ruchlosen Menschen.[9]) Daraus ergibt sich, dass Josephus mit seinem Religionsbegriff auf jüdischem Boden steht und nicht auf griechischem. Philo dagegen ist viel stärker von griechischen Gedanken beeinflusst.

Es ist eine notwendige Konsequenz aus dem intellektualistischen Religionsbegriff, dass Moses von der Diaspora nicht als Religionsstifter, sondern als Weisheitslehrer gewertet wird. Auf ihn geht die menschliche Weisheit zurück. Wenn auch die Griechen Weisheit haben, so sind sie doch nicht deren Schöpfer, sondern sie verdanken sie den Juden, die sie verspotten und verachten. Sie, denen der Vorwurf gemacht wird, nichts Grosses geleistet zu haben, sind die Lehrer der Griechen. Die hellenischeu Denker sind nicht original, sondern Schüler des Moses. Das war die gewaltigste Apologie gegen alle heidnischen Anklagen; denn wie konnte das Heidentum seinen eigenen Lehrer verdammen? In der Behauptung, dass die Heiden alle Wahrheit und Weisheit Moses verdanken, sind sich alle Juden der Diaspora einig. Mit Stolz erwähnt Aristobul, dass Plato und

[1]) ant. I, 7, 1.
[2]) c. Ap. I, 22.
[3]) c. Ap. II, 16.
[4]) So sofort nach der eben zitierten Stelle c. Ap. II, 17.
[5]) Paret, a. a. O. 824, 827 ff.
[6]) c. Ap. I, 12.
[7]) c. Ap. II, 39.
[8]) c. Ap. II, 32.
[9]) b. J. VII, 8, 1.

Pythagoras die Philosophie des Moses übernommen haben.[1]) Moses ist der Lehrer des Orpheus;[2]) die Lehre, welche die Griechen dem Heraklit zuschreiben, hat lange vor ihm Moses, der grösste Philosoph,[3]) gefunden.[4]) In seinem Gesetze findet sich der Hauptsatz des Stoizismus,[5]) dessen Lehre, dass nur das Schöne gut ist, gleichfalls ihren Ursprung in der Genesis hat.[6]) Diese später von den Christen übernommene[7]) Ansicht teilt auch Josephus; auch er sieht in Moses den Lehrer der Griechen.[8])

Das Bewusstsein, dass der Stifter ihrer Religion der Schöpfer aller Weisheit sei, schwellte die Brust der Juden und erfüllte sie mit grossem Selbstgefühl.[9])

Indes die Behauptung, dass Moses alle Wahrheit, auch die ausserhalb des Judentums sich findende, der Menschheit gebracht habe, ist geboren aus einem schweren Konflikt, in den der gebildete Jude der Diaspora geraten musste. Er konnte sich dem Zauber der griechischen Kultur nicht entziehen, aber er wollte auch seiner ererbten Religion treu bleiben. Der Konflikt war nicht mehr da, sobald auch die heidnische Weisheit als mosaisches Erbe beurteilt wurde. Jetzt konnten sich die Juden mit gutem Gewissen mit hellenischer Philosophie beschäftigen und sie studieren; denn sie ist ja ein Geschenk des Moses. Diese Behauptung soll die Diasporajuden gegenüber ihren Glaubensgenossen entschuldigen und rechtfertigen und das eigene Gewissen beruhigen, wenn sie, Anhänger des Moses, auch bei den Griechen in die Schule gehen und der hellenischen Weisheit und Kultur nicht schroff ablehnend gegenüberstehen.

Wenn aber die Griechen ihre Philosophie den Juden verdanken, so ist damit zugleich auch der Vorwurf entschieden zurückgewiesen, dass die Juden nichts Grosses und Bedeutendes geleistet hätten. Sie haben mehr geleistet als alle anderen Völker, die nur von jüdischem Eigentum zehren. Diese Behauptung macht jede weitere Verteidigung gegen jene Anklage überflüssig. Josephus bringt aber ausserdem in seiner Darstellung der jüdischen Geschichte Zeugen für die Grösse des Volkes und sucht so auch durch die Geschichte die Gegner zu widerlegen. Griechische Dichtkunst war den Juden schon früh be-

---

[1]) Eus. pr. ev. XIII, 12.
[2]) Artapanus (Eus. pr. ev. IX, 27 ff.)
[3]) Philo, de mundi op. 2 (M. I, 2).
[4]) Philo, quis rer. div. her. 43 (M. I, 503).
[5]) Philo, de migr. Abr. 23 (M. I, 456).
[6]) Philo, de post. Caini 39 (M. I, 251).
[7]) Theoph. ad Autolyc. I, 15. Tat. or. 40. Just. apol. I, 43, 59, 60, 44.
[8]) c. Ap. I, 22. II, 36. II, 39. II, 41.
[9]) Vgl. die Charakteristik Rö. 2, 19.

kannt. David[1]) und Salomo[2]) dichteten nach den Regeln der griechischen Metrik. Salomo verfasste Parabeln; er besass naturwissenschaftliche Kenntnisse, Gott verlieh es ihm, Heilmittel gegen die Dämonen zu erfinden zum Nutzen der leidenden Menschheit, er schrieb Zaubersprüche, mit deren Hilfe Krankheiten geheilt werden können.[3]) Hiram erkannte seine Weisheit an.[4]) Weit über die Grenzen Palästinas hinaus drang der Ruf Salomos.[5]) Ein Volk mit solchen Geistesheroen sollte bedeutungslos sein und nichts Grosses geleistet haben? Die Archäologie des Josephus zeigt den Heiden, dass im jüdischen Volke viele grosse Männer erstanden sind.[6]) Nur die bildende Kunst ist in Palästina nicht anzutreffen. Aber diese Tatsache zeugt nicht für Mangel an Begabung und für Unfähigkeit, vielmehr hat Moses im Interesse der Reinerhaltung der Religion gerade diese Kunst aus dem Volke verbannt.[7]) Auf künstlerische Unfähigkeit lässt sich also nicht schliessen.

Die Juden haben, so verteidigen sie Philo und Josephus, das Grösste geleistet. Griechenlands Denker sind Mosis Schüler. Ihre Weisheit ist jüdisches Gut. Dann ist aber auch das wahre Judentum identisch mit der griechischen Philosophie. Beide schöpfen aus derselben Quelle, sie können also nicht im Gegensatz zu einander stehen. Wenn die Heiden das Judentum und seine Anschauungen höhnen und schmähen, so höhnen und schmähen sie sich selbst. Klagen ehrliche, philosophisch gebildete Griechen, die nicht von Schmähsucht und Verleumdungswut erfüllt sind, die Juden wegen ihres Glaubens an, so kann sich dies nur aus ihrer Unkenntnis und aus ihrer Unbekanntschaft mit der wahren jüdischen Religion erklären. Würden sie das Judentum besser kennen lernen, so würde ihnen seine Übereinstimmung mit der griechischen Philosophie klar werden. Alle heidnischen Vorwürfe gegen jüdische Anschauungen treffen ein Zerrbild, aber nicht das echte Judentum. Wenn die Apologeten dies darstellen, so müssen alle wahrhaftigen Heiden die Haltlosigkeit aller Vorwürfe einsehen. Deshalb schildern Philo und Josephus die jüdischen religiösen und sittlichen Vorstellungen, um durch die positive Darstellung die Gegner von ihrem Unrecht zu überzeugen.

---

[1]) ant. VII, 12, 3.
[2]) ant. VIII, 2, 5.
[3]) ant. VIII, 2, 5.
[4]) ant. VIII, 5, 3, c. Ap. I, 17. Hier verschweigt Josephus, um bei den Lesern einen besseren Eindruck zu hinterlassen, dass Salomo schliesslich unterlag in der Lösung der Probleme.
[5]) ant. VIII, 6, 5.
[6]) c. Ap. II, 12.
[7]) Siehe 2. Kap.

2. Kapitel.

Der Gottesglaube.

Die Heiden beschimpfen und verklagen die Juden wegen ihrer Gottesanschauung.[1]) Demgegenüber zeigt Philo die Erhabenheit des jüdischen Monotheismus.[2]) Israel kennt den wahren Gott; das besagt schon der Name des Volks.[3]) Bereits das erste Kapitel des ersten heiligen Buchs der Juden gibt eine richtige, die allein wahre Theologie.[4]) Die Juden glauben an den einen Gott, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden. Ein Gott und die Welt seine Schöpfung, das ist der erste Artikel des jüdischen Glaubens. Dass der eine Gott der Schöpfer ist, ergibt sich schon aus dem Worte θεός.[5])

Gott ist für Philo nicht der persönliche Herr der Welt, der machtvoll ins Weltgeschehen eingreift, sondern ein abstrakter Begriff. Gott ist das reine, unpersönliche Sein, τὸ ὄν,[6]) das über alle Bestimmungen erhaben ist. Er ist namenlos,[7]) seine Natur hat mit der des Menschen oder eines wirklichen Dinges keine Ähnlichkeit. Gott ist eigenschaftslos,[8]) für die Menschen ist er unerkennbar.[9]) Er ist frei von allem Menschlichen und Endlichen, auch von allen Affekten, welche die Menschen beherrschen.[10]) Alle Anthropomorphismen und Anthropopathismen werden beseitigt. Philo ist ein entschiedener Gegner der wörtlichen Auffassung solcher Stellen, die Gott in die Sphäre des Endlichen und Menschlichen zu ziehen scheinen. Sie sind allegorisch zu erklären. Auf diesem Wege werden alle un-

---

[1]) Vgl. S. 3 f.

[2]) Über seine Theologie vgl. Siegfried, Philo, 199—211. Im Anschluss an die Theologie behandeln wir, soweit es für unser Thema nötig ist, die damit zusammenhängenden Lehren.

[3]) ad Caj. 1 (M. II, 546): Israel = ὁρῶν θεόν.

[4]) de mundi opif. 60 (M. I, 41.)

[5]) Philo leitet es von τίθημι ab de conf. ling. 27 (M. I, 425), de nom. mut. 4 (M. I, 583).

[6]) de nom. mut. 2 (M. I, 579).

[7]) de nom. mut. 2 (M. I, 580).

[8]) leg. alleg. I, 15 (M. I, 53).

[9]) de nom. mut. 2 (M. I, 579).

[10]) de Abrah. 36 (M. II, 29), quod deus sit imm. 11 (M. I, 280).

würdigen Vorstellungen ferngehalten von dem nicht menschengleichen[1]) Gotte. Wenn sich die Anthropomorphismen und Anthropopathismen in den heiligen, inspirierten Schriften finden, so erklärt es sich aus Gottes pädagogischer Absicht.[2])

Aber bei diesen negativen Aussagen über Gott bleibt Philo nicht stehen; er gibt auch positive Bestimmungen, die freilich mit dem Gesagten in Widerspruch geraten. Trotz der Behauptung der Eigenschaftslosigkeit schreibt Philo Gott den Besitz aller Vollkommenheiten zu. Er ist die vollkommenste Natur.[3]) Er ist nicht nur der Gott eines Volkes, sondern der Gott aller frommen Seelen. Alle frommen Seelen sind sein auserwähltes Erbteil.[4]) Die Abstammung von den Patriarchen hat nur relativen Wert; wenn ihre Nachkommen nicht selbst gute Taten aufzuweisen haben, gereicht ihnen der physische Zusammenhang mit den Erzvätern zum Verderben; um so schwerer wird ihre Strafe.[5])

Aber obgleich theoretisch jeder Partikularismus in Philos Theologie unmöglich ist, hat er ihn doch nicht völlig überwunden. Sein praktisches jüdisches Gefühl ist stärker als sein theoretisches Denken; die Logik und Konsequenz muss dem unmittelbaren Empfinden weichen. Das Volk der Juden liebt Gott ganz besonders. Sie sind sein auserwähltes Volk, das stets auf seine Hilfe rechnen kann, um der Tugend seiner Ahnen willen.[6]) Beweis dafür, dass Gott sich dieses Volkes besonders annimmt und seine Feinde bestraft, ist das Geschick des Verfolgers Flaccus.[7]) In behaglicher, grausamer Breite schildert Philo des Flaccus Elend, Schmerzen und Leiden, ein Geschick, das Gottes Fürsorge für sein jüdisches Volk offenbart.[8]) Flaccus selbst muss erkennen und bekennen, dass Gott den Juden beisteht.[9]) Zu dieser Anschauung, die mit den Voraussetzungen sich nicht verträgt, führt Philo sein jüdisches Fühlen. Solche Inkonsequenzen sind für ihn charakteristisch.

Gott ist ein transszendentes Wesen; aber Philo findet ihn auch innerhalb der Welt. Neben der Behauptung der Transszendenz Gottes steht die stoische Anschauung der göttlichen Immanenz in der Welt. Dadurch kommt Philo auch hier mit sich selbst in Widerspruch,

[1]) de conf. ling. 27 (M. I, 425).
[2]) Quod deus sit imm. 11 ff (M. I, 280 ff.) De confus. ling. 27 (M. I, 425).
[3]) de cherub. 25 (M. I, 154).
[4]) de plant. 13 (M. I, 338).
[5]) de creat. princ. 6 (M. II, 366). Vgl. auch de execr. 6 (M. II, 433).
[6]) De creat. princ. 6 (M. II, 366).
[7]) in Flacc. 21 (M. II, 544).
[8]) in Flacc. 13 (M. II, 533 ff.)
[9]) in Flacc. 20 (M. II, 542).

ohne es zu merken. Wie erklärt sich diese auffallende Tatsache? Die Grundlagen des philonischen Systems sind griechisch, sie stammen aus der hellenischen Philosophie, aber Philos Herz hängt am Judentum und verhindert eine konsequente Durchführung der griechischen Gedanken. Dieses praktische Hängen am Judentum ist stärker als sein theoretisches Denken. Daher erkennt er die Widersprüche nicht, in die ihn sein griechisch denkender Verstand und sein jüdisch fühlendes Herz verwickeln. Gott ist also nicht nur über der Welt, sondern auch in der Welt. Er erfüllt die ganze Welt.[1]) So erhält der Gottesbegriff pantheistische Färbung.[2]) Aber gegen eine Identifizierung von Gott und Welt polemisiert Philo.[3]) Gott und Welt sind nicht identisch, Gott wirkt in der Welt, aber er ist nicht die Welt.

Die Welt ist aber Materie, und diese ist das Böse,[4]) daher kann Gott nicht unmittelbar in ihr wirken, sondern nur mittelbar durch seine Kräfte.[5]) Sie sind teils in Gott, teils haben sie eine gewisse Selbständigkeit. Der Logos vereinigt alle Kräfte in sich; ihn identifiziert Philo bisweilen mit der *σοφία*. In dieser Lehre vereinigen sich biblische, spätjüdische und griechische Elemente,[6]) aber die griechischen überwiegen.

Die Stoa setzte die Kräfte mit den Dämonen gleich; ähnlich auch Philo, nur dass er für Dämonen ein anderes Wort gebraucht: Engel.[7]) So erhalten seine Aussagen eine einigermassen jüdische Einkleidung, aber der Gehalt der Sätze ist gut griechisch. Die jüdische Angelologie finden wir bei ihm nicht. Er hat nur das Wort Engel behalten, aber die damit verbundenen Vorstellungen hat er aufgegeben.

Nur mittelbar wirkt Gott durch die Kräfte auf die Welt; denn sie ist Materie, und die Materie ist das Böse, mit dem Gott nicht in unmittelbare Berührung kommen kann.[8]) Philos Anschauung von dem Stoffe ist durchaus griechisch. Den jüdischen Boden hat er völlig verlassen und bekennt sich zum platonischen Dualismus. Konsequenterweise kann er nicht mehr von einer Weltschöpfung reden, sondern nur von einer Weltbildung. Auch in diesem Punkte gibt

---

[1]) leg. alleg. III, 2 (M. I, 88).
[2]) leg. alleg. I, 14 (M. I, 52).
[3]) de migr. Abrah. 32 (M. I, 464); de Abrah. 15 (M. II, 11).
[4]) Vgl. unten.
[5]) Näheres bei Siegfried, Philo S. 211—229.
[6]) Siegfried, Philo 211.
[7]) de somn. I, 19 (M. I, 638). Die Identifizierung von Dämonen und Engeln spricht Philo aus de gig. 2 (M. I, 263).
[8]) Siegfried, Philo 230 ff.

er den jüdischen Glauben auf und lehrt die platonische Kosmologie.[1]) Wenn er trotzdem einmal[2]) energisch den biblischen Gedanken der Weltschöpfung vertritt, so ist das eine Inkonsequenz, die uns zeigt, dass er nicht imstande ist, die jüdische Grundlage seines Denkens gänzlich zu verleugnen.

Die von ihm gebildete Welt erhält und leitet Gott.[3]) Aber die Immanenz Gottes vorausgesetzt, ist ein ausserordentliches Eingreifen Gottes unmöglich. Es ist indes für Philo charakteristisch, dass er trotzdem Wunder zugibt: Gott kann auch in ausserordentlicher Weise in den Lauf des Geschehens eingreifen.[4]) Bisweilen versucht er eine rationalistische Erklärung,[5]) aber prinzipiell sind auch Wunder nicht unmöglich. Wer sie von vornherein leugnet, hat Gottes Wesen nicht erkannt.[6]) Diese den Voraussetzungen Philos widersprechende Anschauung ist uns wieder ein Beweis, dass er aus seinem Platonismus und Stoizismus die praktischen Konsequenzen nicht immer zog, zumal wenn sie den heiligsten Besitz des Judentums in Frage stellten, in diesem Falle den Ruhm, sich in ausserordentlicher, wunderbarer Weise der göttlichen Hilfe erfreut zu haben.

Die dualistische Grundanschauung beeinflusst naturgemäss auch Philos Anthropologie. Hier folgt er wiederum der griechischen, namentlich platonischen Philosophie.[7]) Die jüdische Vorstellung vom Wesen des Menschen ist ihm fremd. Der Leib ist das Gefängnis der Seele;[8]) von ihm befreit zu werden ist für die Seele ein Glück. Aus dieser Grundanschauung erklärt es sich, dass Philo die Lehre von der Auferstehung der Toten nicht kennt; er lehrt dafür die Rückkehr der Seele in ihren ursprünglichen Zustand, in ihr leibloses Sein bei Gott.[9]) Jede Leiblichkeit wäre für die Seele eine hemmende Fessel, die sie an die Materie ketten würde. Von ihr soll aber eben die Seele nach dem Tode befreit werden und mit Gott zusammensein.

Wie kann nach Philo der Mensch zu seinen Lebzeiten mit Gott in Verkehr treten? In der Beantwortung dieser Frage steht er den prophetischen Gedanken nahe. Aber die Übereinstimmung erklärt sich nicht aus bewusstem Zurückgehen auf die Anschauung der

---

[1]) Vgl. Siegfried, Philo, 232—235.

[2]) de somn. I, 13 (M. I, 632).

[3]) z. B. de agric. 12 (M. I, 308).

[4]) de vita Mos. I, 38 (M. II, 114): da das Wunder der Schöpfung Tatsache ist, sind im Prinzipe auch andere Wunder möglich.

[5]) Vgl. die Erklärung von Ex. 17 de vita Mos. l. c.

[6]) de vita Mos. l. c.

[7]) Siegfried, Philo 235—249.

[8]) de migr. Abrah. 2 (M. I, 437) de ebrietate 26 (M. I, 372).

[9]) de Abrah. 44 (M. II, 87).

Propheten, sondern aus der Fassung des Gottesbegriffs bei Philo. Das vollkommenste Wesen bedarf keiner Opfer. Nicht weil es ausserhalb Jerusalems verboten und unmöglich war zu opfern, wird von Philo das Opfer gering geschätzt, sondern weil zu seinem Gottesbegriff Brand- und andere Opfer nicht passen. Mehr als über Opfer freut sich Gott über ein reines Herz.[1]) Der wahre Gottesdienst besteht nicht in Opfern, sondern in der Frömmigkeit.[2]) Aber trotz solcher theoretischen Ausführungen hat Philo in Wirklichkeit auch in dieser Beziehung noch nicht völlig das Judentum überwunden. Das zeigt die begeisterte Beschreibung der Festreisen der Diasporajuden nach Jerusalem.[3])

Dieselben Anschauungen vertreten im Prinzip auch die anderen litterarisch tätigen Juden der Diaspora. Nur ist von Philo das griechische Element relativ am konsequentesten ausgebildet. In der Übersetzung der LXX zeigt sich der philosophische Einfluss Griechenlands nur in geringem Masse; die Grundsätze der philonischen Philosophie sind in ihr nicht zu finden.[4]) Dagegen ist der hellenische Einfluss in den Schriften Aristobuls[5]) deutlich erkennbar. Er hat denselben abstrakten Gottesbegriff wie Philo; auch er fühlt sich gezwungen, alle Anthropomorphismen und Anthropopathismen aus den heiligen Büchern zu beseitigen durch allegorische Erklärung. Hier war schon LXX vorangegangen. Aber während sie jene Ausdrücke nur bisweilen milderte und durch Übersetzungen zu beseitigen suchte, die stillschweigend den Sinn des Originals änderten,[6]) gab ihnen Aristobul durch ausführliche Erklärungen den rechten, Gottes würdigen Sinn. Am Texte der inspirierten Übersetzung selbst durfte er nichts ändern. Dass diese Redeweise sich überhaupt in den heiligen Büchern findet, darin erkennt Aristobul wie Philo einen Beweis der göttlichen pädagogischen Weisheit und der Weisheit des Moses.[7]) Auf solche Weise wurde aber der lebendige Gott der Juden zu einem abstrakten Begriff.

---

[1]) de plant. 25 (M. I, 345).

[2]) de vita Mos. III, 10 (M. II, 151). Quod det. pot. insid. 7 (M. I, 195).

[3]) de mon. II, 1 (M. II, 223).

[4]) Über Anthropomorphismen vgl. unten. Dähne findet in LXX philonische Philosophie (a. a. O. 2. Abt. S. 3). Aber er spinnt aus einzelnen Worten zu viel heraus; z. B. wenn er in ἀόρατος Gen. 1, 1 die platonische Lehre von der Materie findet. Vgl. Frankel, über den Einfluss der palästinensischen Exegese auf die alex. Hermeneutik. Leipzig 1851, S. 35 ff.

[5]) Schür. III, 384: 170—150 v. Chr.

[6]) Vgl. die Sammlung bei Frankel, Vorstudien zu der LXX. Leipzig 1841, S. 177 ff., über den Einfluss. S. 21 ff., 83 ff., 130 ff., 168, 181 ff., 216 ff.

[7]) Eus. pr. ev. VIII, 10. Beispiele siehe ibid. XIII, 12.

Auch den Dualismus hat Philo nicht allein unter den Juden der Diaspora übernommen. Nur in der strengen Form ist er in den anderen litterarischen Produkten der Diaspora nicht durchgeführt; aber eine dualistische Grundanschauung liegt auch der noch am meisten jüdisches Kolorit tragenden Weisheit Salomonis zugrunde. Ohne sie erklärt sich ihre Anthropologie und Eschatologie nicht. Auch nach der sapientia ist der Leib das Gefängnis der Seele.[1]) Es ist eine notwendige Folge, dass sie die Lehre von der Auferstehung, wie sie die strengen palästinensischen Juden hatten, nicht teilte. Die sap. lehrt nicht Auferstehung, sondern Unsterblichkeit.[2]) Von einem allgemeinen Weltgerichte könnte konsequenterweise keine Rede sein. Aber auf Kosten der Folgerichtigkeit der Gedanken hat der Verfasser doch die jüdische Vorstellung des grossen Gerichtes Gottes beibehalten.[3])

Auch in dem Urteile über den Wert der Opfer und des Kultus sind die Diasporajuden mit Philo einig. Für den alexandrinischen Übersetzer Sirach ist es bezeichnend, dass in seiner Übersetzung der Lobgesang 51, 12 (vgl. den hebr. Text), der vor allem Zadoks Haus zum Lobe Gottes auffordert, fehlt.[4]) Nach Aristeas kann Gott nicht durch Opfer und Geschenke geehrt werden, sondern durch Reinheit und Frömmigkeit.[5]) Ebenso denkt der jüdische Menander.[6]) Aber diese theoretische Geringschätzung der Opfer und des Kultus beeinträchtigt nicht den Stolz und die Freude am Kultus. Das zeigt uns die gehobene Stimmung, die sich in der Beschreibung des Hohenpriesters bei Aristeas[7]) kund gibt.

Dieser kurze Blick auf die Litteratur der Diaspora beweist, dass sie prinzipiell mit Philo in der Behandlung des jüdischen Gottesglaubens einig ist. Wie verhält sich aber Philos Monotheismus, den er in seiner Apologetik als den echten jüdischen ausgibt, zum wirklichen jüdischen Gottesglauben und wie verhalten sich die aus seiner Gottesvorstellung sich ergebenden Konsequenzen zu den palästinensischen Anschauungen?

Wir haben öfter darauf hingewiesen, dass Platonismus und Stoizismus in weitgehendem Masse sich in Philos Gedanken geltend

---

[1]) 9, 15.

[2]) 2, 23. 3, 4. 6, 20.

[3]) 3, 7, 4, 6. Phokylides dagegen hat, wenn Bernays' Conjektur zutrifft, l. c., die jüdische Auferstehungshoffnung: *ὀπίσω δὲ νέοι* (statt *θεοί*) *τελέθονται.*

[4]) Bousset, S. 100, Anm.

[5]) Arist. § 234.

[6]) *γνῶμαι μονόστιχοι* 246. Vgl. auch das jüdische Urteil in Ps. — Justin, de mon. c. 4.

[7]) § 96 ff.

machen. Sein Gottesglaube ist im Grunde viel mehr griechisch als jüdisch. Die Behauptung der Eigenschaftslosigkeit Gottes[1]) ist unjüdisch. Überhaupt kennt das echte Judentum keinen so unlebendigen, zum abstrakten Begriff gewordenen Gott. Zwar beseitigt auch die palästinensische Theologie die Anthropomorphismen und Anthropopathismen in der Wiedergabe biblischer Berichte,[2]) so dass diese Tendenz der Diasporajuden nicht durch griechische Einflüsse allein erzeugt worden ist, aber das alexandrinische Judentum ist hierin viel weiter gegangen als das palästinensische.

Ebensowenig wie die palästinensische Theologie einen eigenschaftslosen Gott kennt, kennt sie einen unerkennbaren.[3]) Zwar ist für sie der abstrakte Transszendentismus charakteristisch, der von Gott alles ausschliesst, was auf eine Wesensähnlichkeit mit den Menschen schliessen lässt,[4]) aber bis zur Behauptung der Unerkennbarkeit ist sie doch nicht fortgeschritten.

Am weitesten entfernt sich Philo vom Glauben des echten Judentums mit der Behauptung des Dualismus. Die dualistische Anschauung zwar ist auch dem späteren palästinensischen Judentum nicht unbekannt,[5]) aber konsequent durchgeführt ist sie hier nicht. Auf dieser Basis baut Philo seine Kosmologie, Anthropologie und Eschatologie auf. Seine Kosmologie ist platonisch,[6]) sie beruht auf dem schroffen Gegensatz zwischen Gott und Materie. Dagegen ist in der palästinensischen Theologie die Kosmologie nicht in der Weise wie bei Philo vom Dualismus beherrscht.[7]) Gott bleibt hier Schöpfer alles Seienden, nicht nur Bildner. Ebensowenig ist im Unterschiede von Philo die palästinensische Anthropologie vom platonischen Dualismus beeinflusst, am allerwenigsten die Eschatologie; denn dann wäre die Lehre von der Auferstehung unmöglich. Das zeigen uns die sap. und Philo. Sie müssen wegen ihres Dualismus die Auferstehung fallen lassen und lehren dafür die Unsterblichkeit. So geben sie Glaubenssätze auf, die für das echte Judentum fundamentale Bedeutung hatten.[8]) Der schroffe Dualismus Philos machte es nötig,

---

[1]) S. 23.
[2]) Siegfr., Philo, 19. Bousset 311 f. Weber 150 ff.
[3]) Vgl. S. 23.
[4]) Weber 150.
[5]) Bousset 326 ff.
[6]) Vgl. S. 25 f.
[7]) Weber, S. 193.
[8]) Vgl. Weber, 371 ff. Das Anathema galt allen, die das Dogma leugneten oder die Möglichkeit bestritten, es aus dem Alten Testamente zu erweisen, vgl. Lightfoot, horae hebr. et talm. II, 355. in evang. Matth. 22, 32.

Reihen von Mittelkräften aufzustellen.[1]) Auch das palästinensische Judentum kennt Spekulationen über Mittelwesen zwischen Gott und Welt.[2]) Aber seine Spekulationen über die Weisheit, Herrlichkeit und den Geist Gottes sind Philo nicht geläufig. Er hat zwar auch den Begriff der Weisheit, aber wichtiger ist für ihn der Begriff des Logos. Dieser aber ist griechischen Ursprungs. Ohne dass es ihm ganz gelingen will, bemüht sich Philo, Weisheit und Logos mit einander zu verschmelzen. Auch in den Erörterungen über die Mittelwesen überwiegt das griechische Element.

Die Lehre von den Engeln nahm im System der synagogalen Theologie einen grossen Raum ein,[3]) bei Philo hat sie ihre Bedeutung verloren, weiter nichts als das Wort Engel hat er behalten.[4])

So sind die theoretischen Ausführungen Philos über Gott, Welt und Menschen mehr griechisch als jüdisch. Was er den Heiden als jüdischen Gottesglauben vorstellt, ist zum grössten Teile griechische Philosophie.[5]) Dagegen richteten sich allerdings die gegnerischen Anklagen nicht. Das eigentlich Angegriffene hat er also nicht verteidigt, sondern an die Stelle jüdischer Glaubensvorstellungen platonische und stoische Philosopheme gesetzt. Seine Apologetik verteidigt nicht das wahre und eigentlich angegriffene Judentum.

Aber obgleich Philo in seiner Theorie sich vielfach vom Boden des Judentums entfernt, spüren wir doch immer wieder, dass er sich nicht dazu entschliessen kann, die letzten Konsequenzen aus seiner Grundanschauung zu ziehen und völlig die jüdische Grundlage aufzugeben. Er will mit ganzem Herzen Jude sein. So erklären sich die vielfachen Inkonsequenzen in seinen Gedanken, auf die wir wiederholt hingewiesen haben. Theoretisch muss er den Partikularismus vom Gottesbegriff abstreifen, und trotzdem hat er ihn noch.[6]) Ein Wirken Gottes in der Welt ist durch die platonisch gefasste Transszendenz Gottes ausgeschlossen; aber die Verbindung der platonischen Transszendenz mit der stoischen Immanenz macht es möglich, diesen fundamentalen Artikel des jüdischen Glaubens festzuhalten. Die Immanenz postuliert nun aber ein stetiges Wirken Gottes, indes mit dem gesamten Judentum glaubt Philo an die Möglichkeit eines

---

[1]) Vgl. S. 25.

[2]) Bousset, 336 ff.

[3]) Vgl. Bousset, 313 ff.

[4]) Vgl. S. 25.

[5]) Vgl. Siegfried, Philo 211: der echte Jude konnte in diesem Schemen vom göttlichen Wesen unmöglich den lebendigen Gott seiner Väter wiedererkennen.

[6]) Vgl. S. 24.

wunderbaren göttlichen Eingreifens.[1]) Gelegentlich vergisst er sogar gänzlich seine philosophische Grundanschauung und redet von einer Weltschöpfung.[2]) Theoretisch sind Opfer uud Kultus entwertet, aber trotzdem ist er begeistert für die Mutterstadt des Judentums und die jüdischen Feste mit ihren Opfern.[3])

Philo ist, wie sich aus dem Gesagten ergibt, ein *ἀτὴρ δίψυχος*, ohne es selbst zu fühlen. Seine theoretischen Grundanschauungen sind griechisch, aber sein jüdisches Empfinden hindert ihn, sie mit rücksichtsloser Konsequenz durchzuführen. Das Judentum schleicht sich doch bisweilen in seine griechische Philosophie oder es nötigt ihn, um jüdische Glaubenssätze halten zu können, verschiedenartige philosophische Systeme, Platonismus und Stoizismus zu einem Ganzen zu vereinigen, dem es aber, Philo selbst unbewusst, an Einheitlichkeit fehlt. Praktisch war er doch mehr Jude als Grieche. Mit dem Kopfe ein Heide, aber mit dem Herzen ein Jude, in diesem Zwiespalt hat Philo gelebt.

Welches ist die Gottesanschauung, die Josephus zur Verteidigung gegen die heidnischen Anklagen als jüdischen Glauben ausgibt?[4])

Philosophische Einflüsse finden sich auch in der Theologie des Josephus. Er gebraucht abstrakte Ausdrücke für Gott, *τὸ θεῖον*,[5]) *δαιμόνιον*,[6]) *θεία δύναμις*[7]) u. a. Diese Termini verraten griechischen Einfluss; zeigt er sich auch in der Bestimmung des Wesens Gottes?

Gott ist einer, allein selig, selbst genugsam, Anfang, Mitte und Ende von allem,[8]) er ist nicht geworden, er ist seine eigene Ursache, unveränderlich, unvergleichlich,[9]) über alles erhaben,[10]) frei von allen menschlichen Eigenschaften und Leidenschaften.[11]) Aber Josephus ist nicht ängstlich mit Anthropopathismen; die in den heiligen Büchern stehenden finden sich zum Teil auch bei ihm. Er spricht von Gottes Liebe und Freude und Zorn. Ebensowenig scheut er sich, die Anthro-

---

[1]) Vgl. S. 26.
[2]) Vgl. S. 26.
[3]) Vgl. S. 27.
[4]) Zu seiner Theologie vgl. hauptsächlich c. Ap. II, 16, 22. Poznanski, a. a. O., 3—6. Lewinsky, a. a. O., 15 ff.
[5]) ant. I, 11, 1.
[6]) b. J. I, 2, 8.
[7]) ant. IX, 4, 3.
[8]) c. Ap. II, 22.
[9]) c. Ap. II, 22 findet sich vielleicht eine versteckte Polemik gegen die Lehre vom göttlichen Ebenbild. ant. I, 1, 2 wird sie von Jos. stillschweigend übergangen.
[10]) c. Ap. II, 16.
[11]) ant. VI, 7. 5.

pomorphismen der Bibel wiederzugeben und von Gott wie von einem Menschen zu reden.[1]) In diesem Punkte steht er also dem Diasporajudentum[2]) fern. Seinem Wesen nach ist Gott den Menschen unerkennbar, nur nach den Wirkungen ist er erkennbar.[3]) Namentlich in der Geschichte ist seine Macht zu spüren.[4]) Kein Raum kann ihn fassen, er ist überall. Diesen echt jüdischen Gedanken kleidet Josephus bisweilen in ein hellenisches Gewand, so dass er dadurch pantheistische Färbung erhält.[5]) Jonathan ruft Gott an als den überall ausgegossenen;[6]) die Worte klingen pantheistisch, aber sie sind nur ein griechisches Kleid für den Gedanken der Allgegenwart Gottes; denn sofort nach jenen Worten heisst es, dass Gott die Gedanken weiss. Dadurch ist Pantheismus ausgeschlossen.[7]) Pantheistisch klingt auch bisweilen das Gebet Salomos.[8]) Aber das ist nur eine Paraphrase der Übersetzung der LXX.[9]) Ein konsequenter Pantheismus liegt Josephus fern. Nur die Form ist griechisch, der Inhalt jüdisch.

Gott ist die Quelle alles Guten, aber auch des Übels.[10]) Philo dagegen bestreitet die letztere Anschauung aufs energischste.[11])

Den jüdischen Partikularismus hat auch Josephus nicht aufgegeben. Die geschichtliche Erfahrung lehrt zwar, dass Gott auch den Heiden Sieg gibt über sein Volk,[12]) aber prinzipiell behauptet er doch die Bevorzugung des jüdischen Volkes; Gott hat dieses Volk besonders lieb.[13]) Die Juden selbst haben ihren Gott durch ihren Ungehorsam gezwungen, sie dem Verderben zu überlassen[14]) und durch seine Werkzeuge, die Römer,[15]) auszuführen, was er hat durch die Propheten vorher verkündigen lassen.[16]) Dass Josephus sich so den Untergang des Volkes verursacht denkt und nicht den Standpunkt der Zeloten teilt, die fest darauf bauen, dass Gott sein Volk nicht

---

[1]) b. J. I, 19, 4. Gottes Auge und Rechte. Vgl. b. J. I, 3, 6.
[2]) Vgl. S. 23. 27.
[3]) c. Ap. II, 16.
[4]) Z. B. ant. IX, 4, 4. Anfang.
[5]) Pantheismus fanden Gfrörer II, 364 ff. Dähne II, 243 ff.
[6]) ant. VI, 11, 8.
[7]) Vgl. Langen, a. a. O. S. 20.
[8]) ant. VIII, 4, 2.
[9]) 1. Reg. 8, 27.
[10]) ant. VIII, 8, 2. IX, 9, 3.
[11]) de profug. 13 (M. I, 556).
[12]) So lässt Jos. den Agrippa sagen b. J. II, 16, 4.
[13]) ant. IV, 6, 4.
[14]) ant. XX, 9, 6.
[15]) b. J. V, 1, 6. ant. XX, 8, 5.
[16]) b. J. VI, 2, 1. 5, 4.

verlassen kann,[1]) ist kein Beweis dafür, dass sein Gottesbegriff universalistisch ist. Auch Josephus steht wie das palästinensische Judentum auf partikularistischem Standpunkte. Charakteristisch für ihn ist nur, wie leicht er sich mit der Tatsache des Untergangs des jüdischen Volks abfindet: die Juden selbst haben es nicht anders gewollt! Wie presst der Gedanke an die Vernichtung der Juden dem Verfasser von IV. Esra das Herz zusammen! Auch er erklärt sie sich aus der Sünde, aber auf eine völlige Lösung dieses für ihn furchtbaren Problems verzichtet er. Nur die Hoffnung: wenn du bleiben wirst, so wirst du schauen,[2]) die Erwartung des baldigen Endes kann ihn vor Verzweiflung bewahren. So quälte sich der fromme Jude mit jener Frage ab, Josephus aber merkt man von aufrichtigem, tiefem Schmerze wenig an. Patriotismus und nationale Begeisterung fehlen ihm. Seine langen Expektorationen über den Fall Jerusalems erscheinen schwach und matt gegenüber der tiefen und ehrlichen Trauer Philos und der alexandrinischen Juden über die Befleckung des Tempels durch die Aufstellung des Kaiserbildes[3]). Aber der Mangel an Nationalgefühl hat Josephus nicht veranlassen können, seine jüdischen Glaubensvorstellungen fallen zu lassen und gegen griechische Philosophie einzutauschen: seine Gottesvorstellung ist jüdisch trotz aller hellenischen Einkleidung. Das ist der Unterschied von Philo. Er zeigt sich vor allem darin, dass Josephus der platonische Dualismus fremd ist. Daher teilt er nicht die platonische Anschauung von der Entstehung der Welt, sondern gibt im wesentlichen die Erzählung der Genesis wieder[4]). Ohne irgend welche Helfer hat Gott die Welt geschaffen aus freiem Willen[5]), Gott ist nicht nur Weltbildner, sondern Weltschöpfer. Des Josephus Anschauung ist also die biblische. Ein System von Mittelwesen zwischen Gott und Welt kennt er nicht, es ist für ihn überflüssig, da er den Dualismus nicht hat.[6]) Der Logos ist ihm unbekannt. Statt von Mittelwesen redet er in echt jüdischer Weise von Engeln[7]).

Von der von ihm erschaffenen Welt hat sich der Schöpfer nicht zurückgezogen, sondern er regiert alles. Die Vorsehung leitet alles. Seine gemein jüdische Vorstellung von der göttlichen Providenz

---

[1]) b. J. V, 11, 2.
[2]) 4, 26.
[3]) Philo, ad Caj. 29 (M II, 573).
[4]) ant. I, 1.
[5]) c. Ap. II, 22.
[6]) c. Ap. II, 22 sieht aus wie Polemik gegen die Lehre von den Kräften.
[7]) Das Nähere braucht nicht ausgeführt zu werden.

kleidet Josephus jedoch in ein griechisches Gewand. Er entlehnt die Ausdrücke zur Bezeichnung der Vorsehung dem philosophischen Sprachgebrauche der Zeit,[1]) aber den Inhalt übernimmt er nicht. Alle seine Aussagen enthalten in griechischer Einkleidung den jüdischen Gedanken, dass Gott alles in der Welt leitet. Die Vorstellung eines unabänderlichen, alles beherrschenden Fatums hat er sich nicht angeeignet. Die εἱμαρμένη ist identisch mit Gott, beide Substantiva wechseln miteinander ab[2]).

Gott wirkt alles in der Welt; er kann auch wunderbar in den Lauf des Geschehens eingreifen; denn er ist der allmächtige Herr. Das Festhalten am Wunderglauben ist für Josephus, dessen Gottesbegriff der theistische ist, keine Inkonsequenz wie für Philo. An der Wirklichkeit der Wunder zweifelt Josephus nicht. Aber bezeichnend ist für ihn, dass er aus Angst vor dem Kopfschütteln seiner heidnischen Leser seine Wunderberichte zu stützen sucht durch Berufung auf ähnliche Vorfälle bei den Heiden[3]). Bisweilen sucht er auch zu rationalisieren[4]) oder er überlässt jedem Leser das Urteil über das erzählte Wunder, weil er niemandes Gewissen binden will: darüber mag jeder denken, was ihm gut scheint.[5]) Seinen eigenen Zweifel bringt er aber mit dieser Formel nicht zum Ausdruck.[6])

Theologie und Kosmologie des Josephus sind also jüdisch. Anders scheint es mit seiner Anthropologie zu stehen. Die anthropologische Trichotomie Platos findet sich zwar bei Josephus nicht ausgesprochen,[7]) aber er scheint die platonische, auf dem Dualismus beruhende Beurteilung des Leibes als des Gefängnisses, in dem die Seele leidet,[8]) übernommen zu haben. Dies ist um so auffallender, da er nicht durch die dualistische Grundanschauung zur platonischen Anthropologie gezwungen ist. Daher können wir in jener dem Eleazar in den Mund gelegten Äusserung nicht die persönliche Ansicht des Josephus erkennen. An anderer Stelle[9]) spricht sie sich deutlich aus: σῶμαἀὶ

---

[1]) Lewinsky, a. a. O., S. 29.

[2]) Vgl. Lewinsky, S. 37 ff. ant. XVIII, 1, 5 vgl. mit XIII, 5, 9: θεος — εἱμαρμένη. Mit guten Gründen weist er die Ansichten von Langen und Paret zurück, die den Jos. zum heidnischen Fatalisten machen.

[3]) ant. II, 16. 5: Der Durchzug durchs rote Meer ist analog dem Zuge Alexanders des Grossen durchs Pamphylische Meer, den alle Geschichtsschreiber als wahr erzählen. I, 3, 9.

[4]) ant. III, 1, 2. ant. VIII, 13, 3.

[5]) ant. II, 16. 5. I, 3, 9.

[6]) Er gebraucht sie auch, wenn er selbst nicht Zweifel hegt, vgl. ant. III, 5, 2.

[7]) Vgl. Lewinsky, a. a. O. S. 55.

[8]) c. Ap. II, 24, b. J. VII, 8, 4.

[9]) b. J. VII, 8, 7.

ψυχὴ τὰ φίλτατα. Sie verträgt sich mit der Grundanschauung des Josephus.

Auch in seiner Eschatologie zeigt sich, dass er theoretisch auf jüdischem, nicht auf griechischem Boden steht. Seine Ausführungen über das Leben nach dem Tode sind zwar schüchtern und unsicher, aber der gemein jüdische Glaube an die Auferstehung schimmert doch durch. Nach dem Tode leben die Seelen der Gerechten, allen Menschen unsichtbar, weiter und haben teil an der uneingeschränkten Macht und seligen Kraft.[1]) Die unsterbliche Seele wohnt nach dem Tode an dem heiligsten Orte, von dem aus sie nach dem Ablauf der Zeiten in einen reinen Körper versetzt wird.[2]) Aus diesen unklaren Äusserungen und Andeutungen konnten die Griechen auch hellenische Gedanken über das Leben nach dem Tode herauslesen; gerade das will Josephus, darum schreibt er den Pharisäern eine Anschauung zu, die dem Wortlaut nach an die pythagoreische Seelenwanderung erinnert,[3]) die in Wirklichkeit ihnen fern lag. Auch Josephus will nicht behaupten, dass die Pharisäer die Seelenwanderung lehrten;[4]) er will vielmehr hinter diesen Worten, hinter dieser hellenistischen Einkleidung die wahre Meinung der Pharisäer verbergen; denn er fürchtet den Spott der Heiden,[5]) wenn er ihnen die korrekte pharisäische Vorstellung mitteilt. Er selbst kann sich von diesem fundamentalen jüdischen Lehrsatz nicht lossagen, darum versteckt er ihn unter einem hellenistischen Mantel — er schenkt also den Heiden nicht reinen Wein ein — oder deutet die Auferstehung auch ohne das verhüllende Gewand nur sehr leise und schüchtern an: die Gesetzestreuen erstehen nach dem Tode von neuem und führen dann ein besseres Leben.[6]) Ein Jude konnte darin die ihm wohl bekannte Auferstehungshoffnung erwähnt finden, ein mit ihr unbekannter Heide aber konnte aus dieser Andeutung die wahre jüdische Anschauung nicht erfahren. Aus Scheu vor den Heiden hat Josephus sie verschleiert, er selbst aber ist von ihr nicht abgefallen. Auch hier zeigt sich wieder, dass er in seinem Denken und seinen religiösen Vorstellungen Jude ist und zum palästinensischen Judentum zu zählen ist, aber nicht in dieselbe Klasse wie Philo gehört.

---

[1]) b. J. III, 8, 5.
[2]) b. J. III, 8, 5.
[3]) b. J. II, 8, 14, ant. XVIII, 1, 3.
[4]) Vgl. Schür. II, 391, Anm. 25.
[5]) Über den Spott der Heiden über die Auferstehung unterrichten uns Athenag. 36; Theoph. ad Aut. I, 8. Cels. (Orig. c. Cels. II, 54 ff.)
[6]) c. Ap. II, 30.

Dagegen sind beide einig in der Beurteilung des Kultus. Auch nach Josephus bedarf Gott das Opfer nicht; die Frommen brauchen überhaupt nicht zu opfern, Gott verachtet nicht die, welche ihm nicht Opfer darbringen, sondern die seinen Gesetzen ungehorsam sind.[1]) Aber trotz dieser Entwertung alles Kultus beschreibt er mit grosser Genauigkeit die Tracht des Hohenpriesters[2]) und redet mit Stolz von dem früheren weltberühmten Tempel.[3]) Gerade darin zeigt sich uns wieder, dass er sich doch von den jüdischen Religionsanschauungen nicht losgelöst hat. Seine Gedanken sind durch keine griechische Philosophie dem Judentum entfremdet, sondern auch in hellenistischem Kleide jüdisch.[4]) Aber sein jüdisches Nationalgefühl ist in der griechisch-römischen Kulturwelt erstorben. Ausserdem besitzt er nicht Mut und Festigkeit genug, um die echt jüdischen Vorstellungen rein und unverhüllt den Heiden darzustellen. Er ist zu feige und fürchtet den Spott der Griechen. Ihn auf sich zu nehmen fühlt er sich nicht verpflichtet: warum soll er sein Judentum klar und deutlich zeigen und sich verlachen lassen, wenn er es hinter griechischen Worten verstecken kann? Josephus ist also ein ganz anderer Vertreter des Judentums als Philo. Dieser ist mit dem Kopfe mehr Grieche als Jude, mit dem Herzen jedoch ein Jude,[5]) jener mit dem Kopfe ein Jude, aber kein mutiger Bekenner seines Glaubens.

Der Aufgabe eines Apologeten wird keiner in vollem Masse gerecht. Philo verteidigt eine Gottesanschauung, die nicht jüdisch ist; die wirklich angegriffenen Punkte gibt er auf.[6]) Josephus wagt nicht, die wahren jüdischen Überzeugungen zum Ausdruck zu bringen. Auch er will den Gegnern ein Judentum zeigen, gegen das sich ihre Angriffe nicht richten.

Wie war es aber möglich, griechischer Philosoph zu sein und dabei doch das Alte Testament als Quelle aller Erkenntnis, auch der religiösen, festzuhalten, das doch vom Platonismus und Stoizismus weit entfernt ist? Die allegorische Exegese ermöglichte die Verbindung des jüdischen Formalprinzips: die heiligen Bücher sind die Quelle aller Erkenntnis mit dem hellenistischen Materialprinzip: das Alte Testament enthält die Wahrheiten der griechischen Philosophie. Philo brachte eine feste Methode in diese unmethodische allegorische

---

[1]) ant. VI, 7, 4, c. Ap. II, 22.
[2]) ant. III, 7, 4.
[3]) c. Ap. II, 7.
[4]) Vgl. S. 32 ff.
[5]) Vgl. S. 31.
[6]) Vgl. S. 30.

Auslegungsweise, sie wird von ihm nach festen Regeln geübt.[1]) Der Wortsinn ist nach ihm nicht ausgeschlossen; er gilt namentlich für die gesetzlichen Teile und ist hier am allerwenigsten zu vergessen;[2]) wörtlicher und allegorischer Sinn lassen sich nicht trennen; sie gehören beide zusammen wie Leib und Seele.[3]) Den klaren und den mystischen Sinn soll man mit gleicher Liebe erforschen.[4]) Damit stellt sich Philo den radikalen Rationalisten entgegen, die den Wortsinn überhaupt ablehnen und sich vom Gesetz so emanzipieren.[5]) Aber wenn auch das wörtliche Verständnis nicht ausgeschlossen werden darf, so erschliesst es doch keinesfalls den eigentlichen Sinn der heiligen Schriften der Juden. Ihn eröffnet erst die allegorische Exegese. Die meisten Stellen sind allegorisch zu deuten.[6]) Der Wortsinn ist oft ausgeschlossen; denn er führt zu Torheiten,[7]) zu gefährlichen Meinungen und groben Irrlehren: so ist das wörtliche Verständnis von Gen. 4, 16 eine epikureische Gottlosigkeit.[8]) Ebenso gottlos ist das wörtliche Verständnis von Anthropopathieen.[9]) Ohne die allegorische Erklärung könnten die Heiden manche Erzählung der heiligen Schrift mit Recht tadeln.[10]) Die allegorische Methode ist also für Philo eine θεραπεία μύθων. Sie muss unbedingt von dem geübt werden, der Gott recht erkennen und verehren will. Liebe ist nur dem möglich, der durch allegorische Interpretation eine geläuterte Gottesvorstellung gewonnen hat, die anderen leben in Furcht.[11])

Die allegorische Interpretation wagt sich selbst an die heiligsten Institutionen des Judentums, Sabbat und Beschneidung.[12]) Auch Ereignisse und Personen der Vergangenheit werden allegorisch erklärt.[13])

Auf demselben Boden wie Philo steht die übrige Litteratur der Diaspora. Er hat ja nur das übernommen und weiter ausgeführt, was schon vor ihm Aristobul und andere begonnen hatten. Auch Aristobul

---

[1]) Vgl. darüber Siegfried, Philo 162 ff.
[2]) de migr. Abrah. 16 (M. I, 450).
[3]) ibid.
[4]) ibid.
[5]) ibid.
[6]) de Jos. 6 (M. II, 46).
[7]) leg. alleg. I, 2 (M. I, 44).
[8]) de poster. Caini 1 (M. I, 226).
[9]) de conf. ling. 27 (M. I, 425). Ähnlich quod deus sit immut. 12. (M. I, 281).
[10]) de gigant. 12 (M. I, 270).
[11]) quod deus sit immut. 14 (M. I, 283).
[12]) Vgl. 3. Kapitel.
[13]) Vgl. 4. Kapitel.

und Aristeas bringen die allegorische Erklärung an den Sabbat[1]) und die Speisegesetze[2]) heran.

Wie gross der Unterschied zwischen dem Judentum der Diaspora und Palästinas ist, zeigt uns diese exegetische Methode. Auch in Palästina ist zwar die allegorische Exegese nicht ganz unbekannt,[3]) aber im allgemeinen ist die rabbinische Interpretation der heiligen Schriften eine der philonischen Exegese entgegengesetzte. Die Haggada führte die alttestamentlichen Erzählungen weiter aus in nur sehr loser Anlehnung an die Schrift. Hier dichtete die Phantasie, ohne mittels der Allegorie ihre Erzeugnisse als exegetisches Ergebnis hinzustellen. Aber abgesehen von den haggadischen Erweiterungen der Geschichte, die sich auf keine Kunstregel stützten, war die palästinensische Schriftauslegung an den Wortlaut gebunden:[4]) ihn will sie genau erforschen; sie kennt keinen doppelten Schriftsinn. Existenzberechtigung hat nur der wörtliche: „der Schriftsinn tritt nicht aus dem Bereich des Wortlauts." Diese Methode, die freilich an willkürlichem Verfahren hinter der alexandrinisch-philonischen nicht zurücksteht, ist doch ihrem Charakter nach von ihr verschieden; sie will das gerade Gegenteil von dem, was Philo erstrebt. Ihm gilt der Wortsinn nur äusserst wenig, der rabbinischen Exegese gilt er alles. Philos Interpretationsweise ist also unjüdisch. Sie ist griechisch, eine Übernahme aus der Stoa. Die Stoiker suchten durch allegorische Deutung die Mythen auch für die Gebildeten zu halten und so ihren Gegensatz gegen die Volksreligion zu verhüllen. Ihnen war die allegorische Auslegung eine *θεραπεία μύθων*. Auf diese Weise hielten sie dem Wortlaute nach an den homerischen Mythen fest, aber ihren Inhalt lösten sie auf; die Personen wurden zu philosophischen Begriffen. Im Homer fanden sie mit Hilfe der Zauberrute der Allegorie ihre philosophischen Anschauungen.[5])

Dasselbe ist aber auch die Absicht Philos und der anderen schriftstellerisch tätigen Juden der Diaspora. Den naiven Glauben ihrer Volks- und Religionsgenossen können sie nicht teilen, aber lossagen können sie sich auch nicht von der heiligen Erkenntnisquelle. Da bietet die allegorische Exegese die Möglichkeit, die jüdische Form festzuhalten, aber mit anderem Gehalt zu füllen. Mit der allegorischen Interpretation blendet sich Philo selbst, so dass er den Unterschied

---

[1]) Aristob. (Eus. pr. ev. XIII, 12).
[2]) Aristeae epist. 162 ff.
[3]) Bousset, S. 188.
[4]) Vgl. Bousset, S. 137.
[5]) Näheres darüber und Belege bei Zeller, die Philosophie d. Griechen. 3. Aufl. 3. Teil, 1. Abt. 1880, S. 321—335.

seiner Anschauungen von den in den heiligen Schriften der Juden enthaltenen nicht sieht; seine Theologie erscheint ihm gemein jüdisch. Zugleich aber kann er durch die allegorische Erklärung den Heiden alles nehmen, worauf sie sich stützen konnten und stützten,[1]) wenn sie im jüdischen Glauben dieselbe Mythologie wie im Heidentum entdeckten. So trat die allegorische Exegese der heiligen Bücher der Juden in den Dienst der Apologetik und wurde eine Waffe zur Verteidigung des jüdischen Glaubens gegen heidnische Vorwürfe — freilich eine zweischneidige; denn mit ihrer Hilfe wurden dem jüdischen Glauben fremde Elemente zugeführt; aus der jüdischen Religion wurde griechische Philosophie, die durch die allegorische Auslegung sich legitimierte und sich einen Platz im Judentum eroberte. Insofern wirkte die allegorische Interpretationsmethode, welche die jüdische Religion verteidigen sollte, zersetzend. Sie bedeutete eine Gefahr für den Glauben. Allein schon die Tatsache ihrer Existenz ist ein Beweis dafür, dass der echte Gehalt des Judentums nicht rein erhalten wurde; sie zeigt uns den Zwiespalt, der zwischen den heiligen Schriften der Juden, an denen auch die Diaspora festhalten wollte, und ihrem griechisch beeinflussten Denken bestand.[2]) Die allegorische Exegese sollte die Kluft zudecken. Diese Gefahr erkannten auch die einfachen Juden der Diaspora, denen die Religion ihrer Väter ans Herz gewachsen war, die von griechischer Philosophie nicht beeinflusst waren und in den akademischen Abhandlungen und abstrakten Begriffen nicht mehr ihren jüdischen Glauben erkennen konnten. Sie waren daher Gegner der allegorischen Auslegung; verächtlich nennt sie Philo *σοφισταὶ τῆς ῥητῆς πραγματείας.*[3])

Freilich hat Philo nicht gewagt die letzten Konsequenzen der allegorischen Exegese zu ziehen. Trotz dieser Interpretation des Sabbats und der Beschneidung behält er die Institutionen, deren Beseitigung eine Auflösung des Judentums bedeuten würde, doch dem Wortsinn getreu als fundamentale, streng zu befolgende Vorschriften bei. Die radikalen Rationalisten, die diese Institutionen für überflüssig erachteten,[4]) hatten die Konsequenz auf ihrer Seite. Auch hier bestätigt es sich uns von neuem: gerade in den Inkonsequenzen zeigt es sich, dass Philo trotz alles griechischen Denkens doch nicht

---

[1]) Vgl. S. 3.

[2]) Vgl. Freudenthal, a. a. O. 74: „Allegorische Erklärung tritt erst auf, wo ein Zwiespalt zwischen dem Erklärer und dem erklärten Texte besteht und durch künstliche Mittel beseitigt werden soll." Dasselbe Urteil bei Gfrörer, a. a. O. I, S. 69—70.

[3]) de somn. I, 16 (M. I, 636).

[4]) Vgl. S. 37.

im Herzen dem Judentum entfremdet ist. Seine innige Liebe zur jüdischen Religion schliesst ihm die Augen, so dass er selbst sich dessen nicht bewusst wird, wie wenig folgerichtig seine Gedanken sind.

Das Recht der allegorischen Exegese erkennt auch Josephus prinzipiell an. Er teilt die kanonischen Schriften in drei Klassen; in die eine gehören diejenigen, in denen Moses allegorisiert[1]) und deren richtiges Verständnis nur durch allegorische Auslegung erschlossen werden kann. So deutet Josephus in der Weise Philos die Stiftshütte und die Kleidung des Hohenpriesters. Hätten die Gegner den jüdischen Kultus mit allem Zubehör nach dieser Methode beurteilt, so hätten sie die Juden deshalb nicht geschmäht, sondern bewundert.[2]) Die allegorische Auslegung ist also eine Waffe, mit der Josephus die jüdische Gottesanschauung verteidigt. Aber wenn auch er den tieferen Sinn des jüdischen Kultus und seines Zubehörs, vermutlich auch der Speisegesetze[3]) durchaus in der Weise Philos durch allegorische Auslegung erschliesst,[4]) so besteht doch ein grosser Unterschied zwischen der allegorischen Exegese Philos und des Josephus. Jener wendet sie bei geschichtlichen und gesetzlichen Abschnitten ohne Unterschied an, dieser aber gebraucht sie nur in beschränktem Masse. Moses allegorisierte *μετὰ σεμνότητος*,[5]) danach richtet sich Josephus. Die Geschichte darf nicht verflüchtigt werden. Die stoisch-philonische Methode ist ihm unsympathisch, er äussert sich über sie verächtlich.[6]) In den Erzählungen der Genesis platonische Theologie, Kosmologie, Psychologie zu finden ist für Josephus unmöglich. Seine Wiedergabe der Erzählungen der Genesis zeigt den grossen Abstand von Philo. Josephus ist also von der stoischen Interpretationsweise weit entfernt. Besonders charakteristisch ist, dass er die allegorische Exegese praktisch nicht benutzt, um die jüdische Überlieferung von dem Vorwurfe, sie enthalte Mythologie, zu befreien. Für Philo war sie *θεραπεία μύθων*,[7]) für Josephus nicht. Er bedient sich, um das Judentum zu verteidigen, anderer Mittel. Findet sich bei den Heiden eine Parallele zu einer jüdischen Erzählung, so schützt sie die jüdische. Durch analoge heidnische Traditionen werden die jüdischen gesichert und von allen Anklagen der Heiden befreit.[8])

---

[1]) ant. prooem. 4.
[2]) ant. III, 7, 7. Weitere Beispiele bei Poznanski, 36 ff.
[3]) ant. XX, 12; I, 10, 5; III, 11, 2.
[4]) Poznanski, S. 35 nennt sie weniger allegorische als symbolische Erklärung.
[5]) ant. prooem. 4.
[6]) c. Ap. II, 36.
[7]) Vgl. S. 37.
[8]) Vgl. ant. I, 3, 1. 3, 9.

Philo zitiert aus apologetischem Interesse parallele heidnische Sagen nur sehr selten.[1]) Er rettet die jüdische Erzählung durch allegorische Auslegung, Josephus verzichtet auf deren Anwendung in historischen Partieen.[2]) Er steht also dem Judentum Philos fern, er gehört auf die Seite des palästinensischen Judentums, das nichts davon weiss, die alten Überlieferungen in eine Psychologie zu verflüchtigen, sondern an ihnen als geschichtlicher Wirklichkeit festhält. Auch in diesem Punkte ergibt sich: Josephus denkt nicht griechisch, sondern jüdisch.

Durch eine Darlegung der jüdischen Gottesanschauung und der mit ihr zusammenhängenden Vorstellungen suchten Philo und Josephus ihren Glauben vor den Gebildeten unter seinen Verächtern zu rechtfertigen und ihre vom philosophischen Standpunkte aus erhobenen Anklagen abzuweisen. Der Mosaismus ist identisch mit der griechischen Philosophie, so lautet die Apologie des Philo[3]) und Josephus.[4])

Aber gegen die Anklagen der ungebildeten Masse mussten die jüdischen Apologeten mit anderen Waffen kämpfen.

Die Vorwürfe des Eselskultus und Menschenopfers[5]) kann Josephus leicht widerlegen. Auch römische Feldherren kamen in den Tempel und haben vom Eselskult nichts gesehen; ebenso bezeugen griechische Schriftsteller, dass Antiochus jene Entdeckung nicht gemacht hat. Diese Verleumdung ist also ein Beweis für Apions gemeinen Charakter.[6]) Die Behauptung, Antiochus habe das Menschenopfer der Juden entdeckt, soll nur die Tempelschändung des Königs entschuldigen; aber innere Unmöglichkeiten zeugen für die Absurdität der Behauptung. Sie wird widerlegt durch die Einrichtung des Tempels selbst und durch die gesetzlichen Bestimmungen über die Opfer und den Dienst der Priester. Auch diese Anklage zeugt also nur für den verworfenen Charakter der Angreifer.[7]) Das gilt ebenso von der Verleumdung des Mnaseas, die Apion übernimmt. Die Gegner verwickeln sich selbst in Widersprüche, wenn sie den Juden ihre religiöse Absperrung vorwerfen und dann doch erzählen, sie hätten sich leicht von Apollos Gegenwart im Tempel überzeugen lassen. Die Anklage wäre also eine Apologie des Judentums gegen den Vorwurf der Exklusivität.[8])

---

[1]) Vgl. de conf. ling. 2 (M. I, 405).

[2]) Wie er positiv die jüdische Geschichte verteidigt hat, wird im 4. Kapitel behandelt werden.

[3]) Vgl. S. 22.

[4]) Vgl. c. Ap. II, 16. c. Ap. II, 36.

[5]) Vgl. S. 3.

[6]) c. Ap. II, 7.

[7]) c. Ap. II, 8.

[8]) c. Ap. II, 9, 10.

Auf solche Weise kann Josephus einzelne Verleumdungen leicht zurückweisen. Aber wichtiger als die Einzelheiten ist die prinzipielle Apologetik des Judentums. Gegenüber der ungebildeten Masse lassen sich die Verteidiger nicht auf eine positive, systematische Darlegung der jüdischen Gottesanschauung ein, sondern sie werden aus Angegriffenen zu Angreifern. Sie ziehen gegen den heidnischen Götterglauben zu Felde und weisen seinen Unsinn und seine Unmoral nach.

Philo unterscheidet drei Stufen innerhalb des Heidentums. Die relativ höchste Form ist die Verehrung der Himmelskörper, der Sonne, des Mondes und der Gestirne.[1]) Sie sind doch wenigstens Zeugen für Gottes Dasein und Macht, von denen aus man auf Gott selbst schliessen kann.[2]) Tiefer steht die Anbetung der von Menschenhänden gefertigten Bilder; sie sind tot. Die niedrigste Form ist die Verehrung der Tiere, wie sie in Ägypten geübt wird.[3]) Sie, und überhaupt der Götzendienst, aber nicht die jüdische Gottesverehrung ist Atheismus,[4]) der Gott seiner ihm zukommenden Ehre beraubt.[5])

Die übrige Litteratur der Diaspora bekämpft ebenso wie Philo den Polytheismus. Die Heiden verehren die Geschöpfe anstatt den Schöpfer, auf den die Welt als sein Werk hindeutet.[6]) Der Bilderdienst gilt Toten; die Bilder sind leblos, weiter nichts als Abbilder Verstorbener und tief beklagter Menschen.[7]) Am eifrigsten predigt die Sibylle gegen den Polytheismus, sie ist ja im besonderen die Verkünderin des Monotheismus. Der Götzendienst ist die Ursache aller Unsittlichkeit.[8])

Diese Polemik gegen den Polytheismus ist allgemein jüdisch. Das Judentum als die Religion des Monotheismus muss, von den Heiden wegen seiner Gottesanschauung verklagt, gegen den Glauben der Gegner zu Felde ziehen und seine Fehler und Mängel aufdecken, damit das eigene Licht heller leuchten kann. Damit setzt es nur

---

[1]) de decal. 14 (M. II, 191). de mon. I, 1, 2 (M. II, 214 ff.)
[2]) de mon. I, 4 (M. II, 217.)
[3]) de decal. 16 (M. II, 193).
[4]) de profug. 32 (M. I, 573).
[5]) de ebriet. 28 (M. I, 374).
[6]) sap. Sal. 13, 3 ff.
[7]) Diese euhemeristische Anschauung über die Entstehung des Götzendienstes findet sich sap. Sal. 14, 15 ff. Nach palästinensischer Vorstellung gilt der Bilderdienst nicht Toten, sondern realen Mächten, den Dämonen. Vgl. Jubil. 11, 4. 22, 17. Diese in Palästina übliche Beurteilung des Heidentums ist auch der Diaspora nicht fremd: deut. 32, 17 LXX. Vgl. auch Jes. 65, 11 LXX.
[8]) sap. Sal. 14, 12 ff.

das fort, was die heidnischen Philosophen schon vorher begonnen haben.[1]) Etwas Unjüdisches findet sich in der Bekämpfung des Götterglaubens nicht. Neu ist nur das Mittel, mit dem die jüdische Apologetik bisweilen operiert. Als Bundesgenossen im Kampf gegen den Polytheismus und als Zeugen für den jüdischen Monotheismus treten heidnische Dichter und Philosophen auf. Gefälschte Verse des Sophokles und anderer[2]) predigen den Griechen den jüdischen Glauben. Die hellenischen Dichter sind Gegner der Heiden und Verteidiger der Juden.

Im Sinne der Diaspora verurteilt auch Josephus den heidnischen Götterglauben. Es ist töricht, von Menschenhänden gefertigte Bilder anzubeten. Was für Götter verehren die Griechen? Sie sind die Verkörperung alles Unmoralischen und Gemeinen; so malt Josephus die heidnischen Götzen.[3]) Streng verurteilt er ihr Tun und Treiben; in diesem Punkte ist seine Polemik noch schärfer und vernichtender als die Philos, der die Leistungen der Heroen und Halbgötter, die der Menschheit Nutzen brachten,[4]) anerkennt, während Josephus davon kein Wort redet.

Die Angriffe auf den heidnischen Götterglauben sind die beste und wirksamste Apologie des jüdischen Monotheismus. Er bedeutet einen grossen Vorzug der Juden vor den Heiden. Um diesen wertvollen Besitz zu erhalten, verbot Moses seinem Volke alle bildende Kunst. Das Verbot erklärt sich allein aus der Fürsorge des Moses für die Reinerhaltung des jüdischen Gottesglaubens; sind doch Dichter, Redner, Maler und Bildhauer die eigentlichen Schöpfer des Götzendienstes. Darin sind Philo und Josephus einig.[5]) Wenn also diese Künste bei den Juden fehlen, so folgt daraus nicht Mangel an Bildung und Begabung,[6]) sondern es ist ein Beweis dafür, mit welcher Fürsorge Moses die Religion seines Volkes vor dem Verfall zu bewahren suchte. Der Erfolg ist nicht ausgeblieben. Tatsächlich sind die Juden vor schwerem Irrtum dadurch bewahrt worden.[7])

Aber während das palästinensische Judentum gegen den Götzendienst nicht nur mit Rücksicht auf heidnische Angriffe polemisiert, die es zur Verteidigung zwingen und herausfordern, sondern weil

---

[1]) Vgl. Wendland, Jahrb. f. klass. Philologie. 22. Suppl. 1896, S. 707 ff.
[2]) Vgl. Ps.-Just. de mon. 2. coh. ad Graec. 15. 18. Schür. III, 457 ff.
[3]) c. Ap. II, 33—35.
[4]) ad Caj. 11 ff. (M. II, 557 ff.)
[5]) de gig. 13 (M. I, 270). c. Ap. II, 35.
[6]) Vgl. S. 7 f. 22.
[7]) sap. 15, 4: *οὔτε γὰρ ἐπλάνησεν ἡμᾶς ἀνθρώπων κακότεχνος ἐπίνοια οὐδὲ σκιαγράφων πόνος ἄκαρπος.*

der jüdische Glaube an sich es veranlasst, die Minderwertigkeit des Polytheismus nachzuweisen, gehen Philo und Josephus nur notgedrungen aggressiv vor. Das palästinensische Judentum kämpft gegen den Götzendienst, weil es ihm von seinem monotheistischen Standpunkte aus innere Notwendigkeit ist, die Diaspora aber, weil ihr der Kampf von aussen aufgedrängt und aufgezwungen wird. Das Normale ist die gegenwärtige Bekämpfung nach Philo nicht. Er will die Angriffe der Juden auf heidnische Anschauungen vermieden wissen, allerdings aus Gründen der Nützlichkeit: die Juden sollen die Heiden nicht schmähen, damit diese nicht Gleiches mit Gleichem vergelten.[1]) Die Rücksicht auf die eigene Ruhe ist massgebend. Andere Diasporajuden befolgten das Verbot des Moses: Phokylides wagt keine Polemik gegen den Götzendienst, Artapanus lässt einen ägyptischen Priester sogar den ägyptischen Tierdienst auf Moses zurückführen.[2]) In diesem Falle können die Juden ihn, da er von ihrem Gesetzgeber stammt, nicht schmähen. Dem palästinensischen Judentum ist eine derartige Beurteilung des Heidentums unmöglich; es erkennt ihm nicht die geringste Berechtigung zu.[3]) Während jede Art von Verspottung verboten ist, ist die Verspottung des Götzendienstes gestattet.[4]) Die Diaspora hat den Monotheismus stets festgehalten, sie hat aber im Unterschied vom palästinensischen Judentum nicht den Anspruch erhoben, dass ihre Gottesanschauung die einzig berechtigte sei.[5])

Josephus teilt den Standpunkt des Diasporajudentums. Auch er behauptet von seiner jüdischen Gottesanschauung, die ihm als einzig richtige erscheint, nicht, dass sie allein Existenzrecht habe. Seine Angriffe auf das Heidentum entschuldigt er mit dem aggressiven Vorgehen der Gegner.[6]) Jedes Schmähen anderer Götter ist dem Juden untersagt. Deutlich spricht Josephus seinen Grundsatz aus: Alle Guten sollen bei ihrer Religion bleiben, aber fremde religiöse Sitten und Anschauungen nicht verachten und angreifen.[7]) Jede Beschimpfung anderer Religionen hat Moses verboten.[8]) Um den Beweis zu erbringen, scheut Josephus sich nicht, die Worte des Gesetzes schamlos zu verdrehen.[9])

---

[1]) de mon. I, 7 (M. II, 219).
[2]) Eus. praep. ev. IX, 27. Vgl. 4. Kapitel.
[3]) Bousset, S. 172 ff.
[4]) Nach Friedlaender, Gesch. d. jüd. Apol. S. 427. Sanhedrin 63b.
[5]) So auch Zeller, a. a. O. III, 2, S. 345 ff.
[6]) c. Ap. II, 33.
[7]) c. Ap. II, 13.
[8]) c. Ap. II, 33. ant. IV, 8, 10.
[9]) Bernays, phokyl. Ged. (vgl. S. 14), S. 259. Josephus zitiert Ex 22, 28. Gemeint ist im Urtexte Jahwe.

Wir sehen, dass sich Josephus in Übereinstimmung mit der gesamten Diaspora dem Urteil der Heiden über die verschiedenen Religionen anschliesst, die alle Arten der Gottesverehrung dulden, wenn die Anhänger des einen Kultus auch die andern gelten lassen.[1]) Das palästinensische Judentum teilt diesen Grundsatz nicht. In seiner Anerkennung lag aber für die Diaspora die kräftigste Apologetik gegen den Vorwurf der religiösen Absperrung.[2])

Die religiöse Sonderstellung der Juden zeigte sich namentlich in der Verweigerung des Kaiserkultus.[3]) Ihre Ablehnung mussten sie begründen und rechtfertigen. Zunächst betont Philo, dass die Forderung der Teilnahme eine Neuerung sei. Ausführlich erzählt er,[4]) wie die Kaiser vor Caligula sie nicht stellten; nicht einmal Augustus, der am meisten Anrecht gehabt hätte, beanspruchte diese Ehrung für sich, der Retter der Menschheit,[5]) der mit allen Tugenden geschmückte Held,[6]) dessen Verdienste Philo mit Begeisterung schildert. Die Kaiser der Vergangenheit bitten bei den späteren für die Juden und für die Aufrechterhaltung der Gesetze.[7]) Die Juden haben eine andere Form, um ihre Verehrung des Kaisers auszudrücken, die ihnen nach ihrem Gesetze erlaubt ist, das keineswegs ihnen verbietet, den Kaiser zu ehren;[8]) bei besonderen Gelegenheiten bringen sie sogar Hekatomben dar.[9]) Daher kann Agrippa an Caligula schreiben,[10]) dass das jüdische Volk den Kaiser nicht weniger verehrt als irgend ein anderes.

Mit denselben Argumenten verteidigt Josephus die Stellung der Juden zum Kaiserkultus. Er ist eine Neuerung;[11]) die Juden haben vollen Ersatz; denn täglich wird in Jerusalem für den Kaiser geopfert.[12])

In diesem Punkte geben also weder Josephus noch Philo nach, und sie konnten nicht nachgeben, ohne sich vom Judentum loszusagen.

Aber wenn die Juden sich auch am Kaiserkultus nicht beteiligen, so sind sie deshalb nicht politisch gefährlich.[13]) Sie sind keine Auf-

---

[1]) Schürer III, 415.
[2]) Vgl. S. 3.
[3]) Vgl. S. 4.
[4]) ad Caj. 28 (M. II, 568 f.)
[5]) in Flacc. 10 (M. II, 527).
[6]) ad Caj. 21 (M. II, 566).
[7]) ad Caj. 41 (M. II, 593.)
[8]) in Flacc. 12 (M. II, 531).
[9]) ad Caj. 45 (M. II, 598).
[10]) ad. Caj. 36 (M. II, 587).
[11]) c. Ap. II, 6.
[12]) c. Ap. II, 6. b. J. II, 10, 4.
[13]) Vgl. S. 4.

rührer, sondern von Natur friedliebend.[1]) Das mussten auch die Alexandriner erfahren; denn als sie die Häuser der Juden durchsuchten, fanden sie bei ihnen keine Waffen.[2]) Gedanken an Aufruhr liegen ihnen also fern.

Indes hätte auch die messianische Hoffnung den Verdacht erzeugen können, die Juden seien politisch gefährlich. Sie hofften auf eine Umwälzung der bestehenden Lage, auf die Wiederherstellung ihres Reichs durch Gottes Eingreifen, auf den Anbruch der messianischen Zeit. Wie die Christen wegen der Erwartung der Parusie als politisch bedenkliche Menschen galten,[3]) so konnte auch die Juden wegen der messianischen Hoffnung derselbe Vorwurf treffen. Aber wir finden nicht, dass sie deshalb angeklagt worden sind. Schon daraus lässt sich erkennen, welche geringe Rolle jene Hoffnung in der Diaspora spielte, die in Palästina die Gemüter der Frommen erfüllte. Jedoch ganz verschwunden ist sie nicht; auch in den Schriften Philos kommt sie zu Worte. Vor seinem Tode weissagte Moses den Israeliten ihr Geschick; wie sich ein grosser Teil der Prophezeiungen erfüllt hat, so wird auch alles andere von ihm Gesagte geschehen.[4]) Hier haben wir eine schüchterne Andeutung der messianischen Erwartungen. Dem jüdischen Volke steht eine glänzende Zukunft bevor: die Herrschaft über viele Völker nach dem Siege des gewaltigen Helden, der aus dem Volke ausgehen wird.[5]) So gibt Philo Bileams Worte wieder. Den messianischen Gehalt hat er ihnen also nicht genommen. In den Schriften de praemiis et poenis und de execrationibus spricht er ausführlich von seiner Hoffnung. Dem glücklichen Ende geht eine Zeit schwerer Not voraus. Nach deut. 28 und lev. 26 schildert Philo in grausamer Breite die Leiden und Qualen der von Gott verstossenen Juden. Warum plagt Gott sein Volk? Sein Verbrechen besteht in nichts anderem als in der Übertretung des Sabbatgesetzes. Dieser Frevel fordert Gottes Zorn heraus.[6]) Aber die Leiden läutern das Volk; es bessert sich; Gott kann sich seiner wieder annehmen. An einem Tage werden alle Juden aus allen Gegenden der Welt freigelassen werden, und es beginnt eine Periode des Glücks. Die zerfallenen Städte werden wieder erbaut, in einem fruchtbaren Lande leben die Juden in Wonne und Freude.[7])

---

[1]) in Flacc. 7 (M. II, 524).
[2]) in Flacc. 11 (M. II, 530).
[3]) Justin, apol. I, 11.
[4]) vita Mos. III, 39 (M. II, 179).
[5]) vita Mos. I, 52 (M. II, 126).
[6]) de execr. 7 (M. II, 434).
[7]) de execrat. 8—9 (M. II, 435 f.)

In Anlehnung an prophetische Schilderungen vom messianischen Friedensreiche beschreibt Philo den dann herrschenden Frieden in der Natur. Menschen und Tiere leben in Frieden miteinander, und Menschen mit Menschen verkehren in Frieden. Unermesslicher Wohlstand und Reichtum wartet in dem erhofften goldenen Zeitalter auf die Juden und Proselyten. Alle Nationen sind von den Juden besiegt. Der Messias, den Philo auch erwähnt,[1]) überwältigt alle heidnischen Reiche. Gott schickt seine Hilfe, sie besteht in Kühnheit der Seele und Körperkraft. Manche von den Feinden gehen nicht einmal durch die Juden selbst zu Grunde, sondern durch ihnen entgegengestellte Scharen von Wespen.[2])

Auch in der sonstigen Litteratur der Diaspora fehlt die messianische Hoffnung nicht ganz. Am meisten tritt sie in einigen Stücken der sibyllinischen Orakel hervor;[3]) in der sapientia Salomonis ist nur noch der Gedanke des Weltgerichts festgehalten. Andere Schriften dagegen erwähnen diese jüdische Hoffnung gar nicht.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass hier ein grosser Unterschied zwischen Palästina und der Diaspora sich findet; für die Juden in der Zerstreuung hat die messianische Hoffnung nicht die fundamentale Bedeutung und dieselbe beherrschende Stellung wie für die palästinensischen. Für sie stand sie im Zentrum, für jene lag sie an der Peripherie. Der Grund dafür ist darin zu erkennen, dass diese echt jüdischen Vorstellungen sich nicht vertrugen mit den griechischen Elementen, die das Denken der Diasporajuden beherrschten. Aber die Tatsache, dass Philo die jüdische messianische Hoffnung überhaupt hat, ist ein Beweis dafür, dass er, wenn auch theoretisch weit vom Boden des Judentums entfernt, doch nicht die letzten Konsequenzen zu ziehen sich entschliessen kann. Er hätte ein Gut aufgeben müssen, von dem ein frommer Jude nicht lassen konnte. Sein Herz ist zu sehr mit dem Judentum verwachsen, als dass er auf die messianische Hoffnung hätte verzichten können. Das zeigt uns auch der Inhalt, den diese Hoffnung bei ihm hat. Zwar finden sich Abweichungen von den palästinensischen Zukunftserwartungen: bei Philo rückt das moralische Element mehr in den Vordergrund als es in der palästinensischen messianischen Hoffnung geschieht;[4]) der nationale Partikularismus verschwindet bei ihm; das künftige Reich gilt auch den

---

[1]) de praem. et poen. 16 (M. II, 423).

[2]) Vgl. die ausführlichen Schilderungen Philos in de praem. et poen. 15—20 (M. II, 421 ff.)

[3]) III, 652—794. Über den jüdischen Ursprung dieser Verse vgl. Schürer III, 434.

[4]) Bousset, 229: „Ethische Gedanken werden selten angeschlagen."

Proselyten; es fehlt ferner der palästinensische Gegensatz zwischen diesem und jenem Äon, überhaupt hat die palästinensische Anschauung ein nicht geringes Plus von Vorstellungen gegenüber Philo.[1]) Auch darin geht er seine eigenen Wege, dass nach ihm die Strafen der Juden sich erklären nicht sowohl durch unmittelbares göttliches Eingreifen als vielmehr durch „eine notwendige Reaktion der Natur der durch die Sünde der Menschen misshandelten Erde.“[2]) Aber trotz aller Differenzen hat sich Philo doch nicht von der volkstümlichen Vorstellung lossagen können. Die messianische Zeit bringt nicht nur sittliche Güter, sondern auch äusseres Glück und Herrschaft — eine echt jüdische Hoffnung! Die Person des Messias fehlt bei Philo nicht; freilich spielt sie nur eine schattenhafte Rolle.[3]) Wir sehen wieder, dass Philo mit seinem Fühlen ein treuer Jude geblieben ist. Um sie gegen den Vorwurf der politischen Unsicherheit zu verteidigen, hat er die messianische Hoffnung nicht aufgegeben.

Wie verteidigt Josephus die Juden gegen diese Anklage? Dass sie keineswegs politisch gefährliche Leute sind, lassen die Privilegien und Freundschaftserweise erkennen, mit denen die Ptolemäer und Römer sie überhäuften. Zu Aufruhr geneigte, unsichere Menschen hätten sie nicht ausgezeichnet.[4]) Unter gerechten Herrschern leben die Juden in Ruhe. Sie erheben sich nur, wenn sie gereizt werden.[5]) Auch der grosse jüdische Krieg ist nicht ein Beweis für ihre Neigung zu Aufständen, denn nicht die Juden als solche sind am Aufstande schuld, sondern nur eine bestimmte Gruppe von ihnen, Räuber und Verbrecher.[6]) Die Schuld von dem Volke als solchem abzuschieben auf einige Räuber, ist der Zweck der Geschichte des jüdischen Kriegs, und dieser Zweck ist ein apologetischer.

Wie stellt sich Josephus zur messianischen Erwartung, die leicht den Vorwurf der politischen Gefährlichkeit einbringen konnte? Es finden sich sehr schüchterne Andeutungen der Hoffnung; den blassen Gedanken, dass das Volk nicht zu Grunde gehen soll, hat auch Josephus festgehalten. Die Zerstörung der Stadt soll das Volk zur Besinnung bringen;[7]) er erbittet für Jerusalem eine glücklichere und bessere Zeit.[8]) Soweit hat auch er die messianische Hoffnung. Aber

---

[1]) Vgl. Bousset, 230 ff.

[2]) Vgl. Bousset, 417.

[3]) Vgl. Anm. 5, S. 46. Anm. 1, S. 47. Auch in palästinensischen Schriften tritt bisweilen der Messias zurück. Vgl. Bousset, 209.

[4]) c. Ap. II, 4, 5. ant. XIV, 10. XVI, 6.

[5]) ant. XVII, 10. 6.

[6]) Vgl. Niese, a. a. O. S. 201 ff.

[7]) ant. XX, 8, 5.

[8]) b. J. V, 1, 3.

sie spielt in seinen Schriften gar keine Rolle, ja er sucht die eigentliche jüdische Erwartung vor den heidnischen Lesern nach Möglichkeit zu verbergen, weil er ihre Angriffe fürchtet. Sie begeisterte Scharen von treuen Juden zu wahnsinnigen Aufständen gegen römische Prokuratoren; Propheten, d. h. Pseudo-Messiasse versetzten das Volk in fieberhafte Erregung; Josephus schildert aber jene Unruhen zum grössten Teile als rein politische Bewegungen und nimmt ihnen den religiösen Hintergrund; sie verlieren den messianischen Charakter, den sie in Wirklichkeit getragen haben.

Auch aus den heiligen Schriften der Juden merzt er alles Messianische aus. In den Antiquitäten sind die messianischen Weissagungen nicht erwähnt, nur die Sprüche Bileams gibt er wieder.[1]) Aber danach weissagt Bileam nichts anderes als Glück und ewigen Ruhm; die ganze Welt soll des Lobes der Juden voll sein. Eine glänzende Zukunft haben sie zu erwarten. Auf kurze Zeit kann Unglück sie treffen; aber gänzlich untergehen können sie nie. Sie werden wieder aufblühen zum Schrecken ihrer Feinde. Daraus, dass ein Teil der Weissagungen sich erfüllt hat, ist zu schliessen, dass auch alles übrige in Erfüllung gehen wird. Abgesehen von diesen allgemeinen Wendungen und vorsichtigen Andeutungen ist der messianische Gehalt verloren gegangen, von dem Stern aus Jacob ist nichts gesagt. Charakteristisch ist der Unterschied zwischen Josephus und LXX: jener streicht die Andeutung der Person des Messias in seiner breiten Wiedergabe, die LXX aber verdeutlicht die dunklen Andeutungen des Urtextes und lässt die Person des Messias klar hervortreten.[2]) Wie hier so unterdrückt Josephus auch sonst das Messianische. Daher fehlt auch in der Wiedergabe der Predigt des Täufers der Hinweis auf das messianische Gericht.[3]) Von den Visionen Daniels spricht Josephus ausführlich;[4]) er deutet das goldene Haupt, die silbernen Schultern und Arme, den ehernen Leib und die ehernen Schenkel und die eisernen Beine auf die vier Weltreiche, er erwähnt den Stein, der die Säule zertrümmert. Aber diesen Stein, der alle Reiche zerschlägt und selbst die ganze Erde erfüllt, deutet er nicht. Wer die Deutung erfahren will, mag den Propheten selbst nachlesen. Warum bringt Josephus die Deutung nicht selbst? Er fürchtet sich, die jüdische Hoffnung auf das messianische Reich zu enthüllen. Er selbst hat diese Hoffnung in seinem Herzen festgehalten, er

[1]) ant. IV, 6, 4—6.
[2]) LXX Nu. 24, 17 vergl. mit dem Urtext.
[3]) Vgl. ant. XVIII, 5. 2.
[4]) ant. X, 10, 4.

kann sie nicht ganz aufgeben, da sie unzertrennlich mit den jüdischen Religionsvorstellungen verbunden ist, die auch Josephus teilt; aber er wagt nicht, vor den Heiden offen von der messianischen Erwartung zu reden. Ein Grund für sein Schweigen ist leicht gefunden: es ist nicht Aufgabe des Historikers, die Zukunft vorherzusagen, sondern das Vergangene zu berichten.[1])

Nicht die theoretische Grundlage seines Denkens machte ihm also die volle Übernahme der messianischen Hoffnung unmöglich, — sein Denken war jüdisch, — sondern die Furcht vor den heidnischen, aus dieser Erwartung unter Umständen sich ergebenden Klagen hiess ihn schweigen. Deshalb übergeht er den für das echte Judentum fundamentalen Artikel. Ja noch mehr; wenn er ihn erwähnt, so verdreht er ihn: er sieht alle jüdischen Hoffnungen in dem erfüllt, der das jüdische Volk vernichtet: in Vespasian. Ihn meinen die Weissagungen der heiligen Schriften, aber nicht einen geborenen Juden.[2]) Die Deutung auf den römischen Kaiser, der die Juden und ihre heilige Stadt vernichtete, war einem echten Juden, der mit seinem Herzen an seiner Religion hing, eine Unmöglichkeit. Also praktisch hat sich Josephus vom Judentum entfernt, aber nicht theoretisch. Er wagt nicht sein Judentum öffentlich zu bekennen; darum verhüllt oder verschweigt er seine durchaus jüdischen Gedanken. In Philos Schriften dagegen spüren wir trotz alles griechischen Einflusses eine warme, innige Liebe zur jüdischen Religion, die ein offenes Geständnis und mutiges Bekenntnis nicht scheut.

---

[1]) l. c.

[2]) b. J. VI, 5. 4. Aus Josephus schöpften auch Tacitus (hist. V, 13) und Sueton (Vesp. c. 4).

3. Kapitel.

Die Moral.

Die Angriffe der Heiden richteten sich nicht nur gegen den Gottesglauben der Juden, sondern auch gegen ihre Moral. Vor allem erhoben sie den Vorwurf des Menschenhasses und der sozialen Absonderung.[1])

Dagegen kann Philo die Tatsachen ins Feld führen und sie reden lassen. Wenn die Juden alle anderen hassen, wie erklärt sich dann das Vorhandensein der Proselyten? Sie sind ein lebendiges Zeugnis dafür, dass sich die Juden den Heiden nicht unversöhnlich gegenüberstellen.[2]) Vor allem aber schliesst der Inhalt des Gesetzes den Vorwurf des Hasses gegen die anderen aus; denn hier weht nicht der Geist des Hasses, sondern der Geist reinster Menschenliebe; Humanität ist der Grundzug des Gesetzes. Mit Stolz preist Philo die im Gesetz befohlene Milde gegen die gesamte Schöpfung, gegen alle Menschen und gegen die Tiere, mit Freude erwähnt er die humanen Bestimmungen,[3]) die sich auch auf die Fremden beziehen.

Wie Philo betonen auch die anderen Juden der Diaspora den humanen Charakter der jüdischen Moral. Im Aristeasbriefe verkündigen die jüdischen Weisen, dass man sich allen, auch den Feinden gewogen zeigen soll;[4]) jedem das Seine zukommen zu lassen, also auch den Heiden das Ihre, mahnt Phokylides.[5])

Dieselben Gebote hebt auch Josephus heraus, Menschenliebe ist der Grundzug der jüdischen Ethik, aber nicht Menschenhass. Das Gesetz erzieht zum Wohlwollen,[6]) zur Menschenliebe.[7]) Eine Inhalts-

---

[1]) Vgl. S. 4 ff.
[2]) ad Caj. 31 (M. II, 577), ähnlich vita Mos. II, 4 (M. II, 137).
[3]) de carit. 12—15 (M. II, 392—95). Hypoth. (Eus. pr. ev. VIII, 7).
[4]) 225.
[5]) v. 7.
[6]) ant. XVI, 6, 8.
[7]) c. Ap. II, 29.

angabe des Gesetzes wird sie allen offenbaren[1]) und die einzelnen Vorwürfe widerlegen.[2]) Die jüdische Geschichte kennt genug Männer, die nach den humanen Bestimmungen gehandelt haben. Joseph half allen in der Hungersnot; denn sie sind ja alle Brüder;[3]) Gott möge die Gebete der Fremden erhören, darum betet Salomo auch nach der alten Erzählung.[4]) Josephus aber gibt den Grund dafür an: Salomo wollte den Fremden zeigen, dass die Juden die allgemeinen Menschenrechte achten und auch Ausländern Gutes wünschen.[5]) Hyrkans Wohlwollen gegen alle athenischen Bürger erkannten die Athener dankbar an und stellten zum Danke sein Bild öffentlich auf.[6]) Diese Tatsachen widerlegen den Vorwurf des Menschenhasses. Dasselbe ergibt ein Blick auf die Kultur Palästinas, wie sie uns Josephus schildert. Von prinzipieller Feindschaft gegen griechisches Wesen und Absonderung gegen alles Nichtjüdische ist wenig zu spüren. Hellenische Sitten haben auch in Palästina Eingang gefunden, und das ist die beste Verteidigung gegen den Vorwurf der sozialen Absperrung. Zwar lobt Josephus nicht die akuten Hellenisierungsversuche des Herodes,[7]) aber er hat prinzipiell nichts einzuwenden gegen das Eindringen griechischer Sitten ins jüdische Land. So findet er die Gladiatorenkämpfe praktisch und zugleich interessant.[8]) Daraus ergibt sich, dass sich die Juden gegen das Fremde nicht streng abschliessen. Sie leben mit den anderen Völkern in Frieden und Freundschaft, mit den Römern,[9]) den Spartanern, welche die Juden als Brüder, als Kinder Abrahams anerkennen.[10]) Überhaupt sind sie von den Griechen mehr lokal als durch ihre Sitten getrennt.[11])

Vor allem beweist des Vorhandensein der Proselyten die Menschenliebe der Juden, die ihren eigenen religiösen Besitz nicht für sich behalten und den anderen unzugängig machen, sondern ihn auch Fremden gönnen.[12]) Wenn Moses die Ehen mit fremden Frauen ver-

---

[1]) c. Ap. II, 14, 28.

[2]) Die Detailaufzählung des Josephus lässt uns erkennen, welche Vorwürfe im einzelnen erhoben wurden: c. Ap. II, 29; vgl. auch ant. IV, 8, 21. 31. Vgl. Juvenal, S. 5, Anm. 2. Dieser Vorwurf muss weit verbreitet gewesen sein, sonst wäre Josephus nicht zweimal darauf zu reden gekommen.

[3]) ant. II, 6, 1.

[4]) 1. Reg. 8, 41 ff.

[5]) ant. VIII, 4, 3.

[6]) ant. XIV, 8, 5.

[7]) Vgl. z. B. ant. XVI, 5, 4.

[8]) ant. XIX, 7, 5.

[9]) ant. XII, 10, 6. XIII, 5, 8.

[10]) ant. XIII, 4, 9.

[11]) c. Ap. II, 10.

[12]) c. Ap. II, 28, 86.

bietet, so zeugt das nicht für den Hass der Juden gegen die Ausländer, sondern ist ein Beweis seiner Fürsorge für die Reinerhaltung der Religion, die durch Mischehen gefährdet ist.[1]) Lassen sich trotzdem die Heiden nicht von dem Unrecht ihrer Anklage überzeugen, so müssen sie denselben Vorwurf auch gegen ihre eigenen Staaten erheben,[2]) denn auch die heidnischen Staaten sind exklusiv und sondern sich ab, ja sie gehen noch weiter als die Juden in der Absperrung: sogar anders denkende Einheimische schliessen sie von ihrer Gemeinschaft aus.[3]) Plato hat gerade den Gedanken des Moses am meisten bewundert und nachgeahmt, nicht alle möglichen Elemente zu dulden, sondern für die Reinheit des Staats zu sorgen.[4])

So verteidigen Philo und Josephus das Judentum gegen den Vorwurf der sozialen Absperrung und des Menschenhasses. Beider Apologetik bewegt sich in denselben Gedanken, nur geht Josephus noch weiter als Philo und lässt sich zu Ausführungen herbei, die dem strengen Juden unmöglich waren. Ihm galten z. B. alle Gladiatorenkämpfe als gottlos;[5]) von dieser Stimmung bemerkt man in den Schriften des Josephus nichts. Unter dem überwältigenden Einfluss der griechischen Kultur hat er das exklusive jüdische Empfinden abgestreift.

Wenn er und Philo von diesem heidnischen Vorwurf das Judentum befreien wollen, so leugnen sie eine Tatsache und suchen die Wirklichkeit zu verschleiern. Das echte Judentum war ein anderes als das von den Apologeten beschriebene, das charakterisiert ist durch Menschenliebe und Humanität. Tatsächlich sonderten sich die Juden von den Griechen ab, und nach den jüdischen Grundsätzen war es nicht anders möglich. Auch die Proselyten hatten nicht volle Gleichberechtigung mit den geborenen Juden.[6]) In praxi war das Judentum anders geartet als die theoretischen, im Dienste der Apologetik stehenden Ausführungen des Josephus und Philo erkennen lassen. In dieser Beziehung war tätsächlich der Unterschied zwischen der Diaspora und Palästina nicht gross.[7]) Die Berechtigung der heidnischen Klage erhellt aus den jüdischen Gewohnheiten, dem Heiden keine

---

[1]) ant. VIII, 7, 5.
[2]) c. Ap. II, 36.
[3]) c. Ap. II, 36, 37.
[4]) c. Ap. II, 36.
[5]) ant. XV, 8, 1. Vgl. das sehr strenge Urteil der Juden über Theater und Zirkus bei Weber, S. 68.
[6]) Bertholet, die Stellung der Israel. u. d. Juden zu den Fremden, 1896, S. 340 ff. Weber, S. 76.
[7]) Bousset, S. 115.

Woltaten zu gewähren, keinen Rat zu geben, ihn nicht zu Tische zu laden etc.[1]) Die Apologeten verteidigen demnach ein idealisiertes Judentum.

Gewisse jüdische Riten, Sabbat, Beschneidung, Speisegebote, waren Zeichen der Absonderung der Juden von den Heiden. Wie gegen die Sittlichkeit richteten die Gegner ihre Klagen auch gegen diese Sitten und Institutionen.[2]) Die Apologeten mussten also auch sie schützen und ihren hohen Wert erweisen. Es ist charakteristisch, dass Philo und Josephus verhältnismässig schnell über diese Angriffe hinweggehen, namentlich Josephus. Das spezifisch Jüdische tritt in den Hintergrund.

Den Sabbat verteidigt am besten seine Bestimmung. Er ist ein Tag, an dem der Mensch sich auf sich selbst besinnen und wahre Philosophie treiben soll[3].) An ihm werden die Juden aus dem Gesetze belehrt.[4]) Ausserdem sucht Philo den Sabbat auch durch allegorische Erklärung zu rechtfertigen.[5]) Aber trotzdem besteht er auf der genauen Erfüllung des Sabbatgesetzes und erweist sich dadurch als gesetztreuen Juden.

Auch die Beschneidung schützt er durch allegorische Erklärung,[6]) aber warnt gleichzeitig vor der Vernachlässigung der äusseren Form.[7]) Sanitäre Gründe[8]) und das Vorhandensein der Sitte bei anderen Völkern[9]) schützen sie gegen die heidnischen Anklagen.

Die Verteidigung der Speisegesetze[10]) betont den gesundheitlichen und sittlichen Wert und zeigt den tieferen Gehalt der Bestimmungen.

Genau nach derselben Methode werden Sabbat und Speisesatzungen auch sonst von den Juden der Diaspora behandelt. Aristobul[11]) gibt eine Deutung des Sabbats und der Verfasser des Aristeabriefes[12]) eine allegorische Erklärung der Speisegesetze. Diese Bestimmungen erscheinen so als ethisch und vernunftgemäss.

Vermutlich wollte auch Josephus in einer besonderen Schrift in derselben Weise die Speisegebote rechtfertigen und gegen die

---

[1]) Weber, 70 ff.
[2]) Vgl. S. 5 f.
[3]) de vita Mos. III, 27 (M. II, 168). de dec. 20 (M. II, 197).
[4]) Hypothet. bei Eus. praep. ev. VIII, 7.
[5]) de opif. mundi 29 ff. (M. I, 21 ff.), de sept. 6, 7 (M. II, 281—84).
[6]) de circumcis. 1 ff. (M. II, 210—212).
[7]) Vgl. Anm. 2, S. 37.
[8]) de circumcis. 1 (M. II, 211).
[9]) ibid. 1 (M. II, 210).
[10]) de concup. 4 ff. (M. II, 352 ff.) Auf die Einzelheiten brauchen wir nicht einzugehen.
[11]) Eus. praep. ev. XIII, 12.
[12]) 128 ff.

Angriffe der Gegner schützen.[1]) Die Beschneidung aber verteidigt er mit anderen Mitteln. Sie ist nichts spezifisch Jüdisches; auch die ägyptischen Priester lassen sich beschneiden,[2]) daher würde der gegen die Juden erhobene Vorwurf jene ebenso treffen. Bei ihnen ist gleichfalls der Genuss des Schweinefleisches verboten; diese Tatsache ist wiederum eine Verteidigung der jüdischen Sitte. Auf eine Abwehr der gegen den Sabbat gerichteten Verleumdungen lässt sich Josephus nicht ein.

Wir sehen, Philo und Josephus treten in sachlicher Übereinstimmung für die angegriffenen Institutionen ein, aber ausser der direkten Verteidigung schlagen beide noch einen anderen Weg ein, jene Riten zu schützen. Beide versuchen, durch eine Darstellung der Herrlichkeit und Vorzüglichkeit des mosaischen Gesetzes die Unhaltbarkeit der heidnischen Verleumdungen zu beweisen und so die jüdischen Sitten zu verteidigen. Die Erhabenheit des Gesetzes widerlegt die einzelnen heidnischen Vorwürfe gegen die jüdischen Sitten und Sittlichkeit.

Beweis für seine Erhabenheit ist zunächst seine Unveränderlichkeit. Nie sind die jüdischen Gesetze verändert worden, wie dies heidnischen Gesetzen geschehen ist.[3]) In keiner Zeit der Geschichte hat sich das Bedürfnis eingestellt, sie zu ändern und zu bessern. Nicht ein Wort haben die Juden im Laufe der Jahrtausende fallen lassen; keine Qualen, nicht einmal der Tod, haben sie verleiten können, ihr heiliges Gesetz auch nur in einem Punkte preiszugeben. Solche Treue ist ein klarer Beweis für seinen hohen Wert.[4])

Für seine Erhabenheit zeugt ferner sein Inhalt. Er ist, kurz zusammengefasst, das naturgemässe Leben.[5]) Er ist also identisch mit der stoischen Ethik. In der systematischen Darstellung der Gesetze[6]) und in der kurzen Inhaltsangabe in den Hypothetika[7]) zeigt Philo ihre Vorzüglichkeit, Weisheit, Vernunftgemässheit. Längst ehe Moses das Gesetz dem Volke gab, waren die Patriarchen die ungeschriebenen Gesetze, die autonom, nicht von anderen gelehrt die wahre Ethik hatten.[8]) Zu jeder Tugend erziehen die jüdischen Gesetze.[9]) Was den Heiden erlaubt ist, ist nach den jüdischen

[1]) Vgl. S. 40.
[2]) c. Ap. II, 13.
[3]) vita Mos. II, 3 (M. II, 136).
[4]) Hypothet. bei Eus., praep. ev. VIII, 6.
[5]) vita Mos. II, 8 (M. II, 141).
[6]) Vgl. S. 13, Anm. 7.
[7]) Eus., praep. ev. VIII, 7.
[8]) de Abrah. 1 (M. II, 2); de dec. 1 (M. II, 180).
[9]) de concup. 12 (M. II, 358).

Satzungen als Verbrechen gebrandmarkt.[1]) Die Gesetze sind nicht nur einigen wenigen geläufig, sondern mit ihnen werden alle Juden von Kind auf bekannt gemacht;[2]) ihre Versammlungsstätten vermitteln ihnen nicht nur theoretisches Wissen, sondern hier lernen sie auch alles moralisch Gute.[3]) Aber sie lernen es nicht nur, sondern tun es auch. Das zeigt die Gemeinschaft der Essener.[4]) Mit der ausführlichen Schilderung des essenischen Ordens verfolgt Philo apologetischen Zweck, sie ist ein Teil seiner Apologie für die Juden.[5]) Die Essener sind ein glänzender Beweis für die Erhabenheit der jüdischen Moral. Das gilt ebenso von den Therapeuten, die sich im Unterschiede von den ein *βίος πρακτικὸς* führenden Essenern dem *βίος θεωρητικός*, der Kontemplation, widmen.[6]) Gerade ihre Gemeinschaft zeigt den Gegensatz griechischer Volkssittlichkeit und jüdischer Sittenreinheit. Wie unterscheiden sich die Zusammenkünfte der Therapeuten von den in Rauferei ausartenden Mahlzeiten der Heiden, die ohne Arzt nicht stattfinden können![7])

Diese Ausführungen Philos über die Erhabenheit, Vorzüglichkeit und Reinheit der jüdischen Moral sind die beste Apologie, sie widerlegen alle Verleumdungen und Angriffe der Heiden auf die jüdische Ethik.

Wie Philo so suchen auch andere Schriften der Diaspora die Vortrefflichkeit des jüdischen Gesetzes den Heiden zu beweisen und vor Augen zu führen: so der Brief des Aristeas und Phokylides in erster Linie. Aber bei ihnen fällt auf, dass sie das spezifisch Jüdische zurücktreten lassen hinter dem allgemein Menschlichen. Die religiöse Begründung der Frömmigkeit ist nicht aufgegeben;[8]) aber der Inhalt der jüdischen Frömmigkeit ist nach diesen Schriften ein anderer als im Palästina der späteren Zeit. Das eigentlich Jüdische, wodurch sich die jüdische Ethik von der heidnischen unterscheidet, das Charakteristische ist geschwunden. Statt dessen finden wir eine nüchterne, dem Kosmopolitismus der griechischen moralisierenden

[1]) de spec. leg. 20 (M. II, 318). Plutarch verteidigt es tatsächlich, Kinder auszusetzen: vgl. Bernays, d. phokyl. Ged. I, 243.

[2]) ad Caj. 31 (M. II, 577).

[3]) vita Mos. III, 27 (M. II, 168). de septen. 6 (M. II. 282). Eine ausführliche Schilderung einer solchen Versammlung am Sabbat gibt Philo de septen. 6 (M. II, 282) und Hypoth. bei Euseb. praep. ev. VIII, 7.

[4]) quod omn. prob. lib. 12 ff. (M. II, 457 ff.) Die Gründe gegen die Echtheit der Schrift sind nicht durchschlagend. Schürer II, 560.

[5]) Vgl. S. 12. Eus., praep. ev. VIII, 11.

[6]) de vita contempl. (M. II, 471 ff.) Schürer hält die Schrift für unecht (III 536), für echt Wendland (Jahrb. f. klass. Philol. 22. Suppl. 1896, 692—770) und entschieden Bousset, 35 („auf alle Fälle echt").

[7]) ibid. 6 ff. (M. II, 478 ff.)

[8]) Arist. 229: *ἀγάπη θεοῦ δόσις ἐστίν.*

Philosophie verwandte Moral, die das spezifisch Jüdische beseitigt. Gilt dies besonders von Phokylides,[1]) so doch nicht weniger vom Aristeasbriefe und IV. Macc. Die Ethik der genannten Schriften erinnert an die palästinensische Spruchweisheit,[2]) mit ihr teilen sie den nüchternen, allgemein menschlichen Charakter. Er ist indes nicht ohne griechische Einflüsse in die jüdische Moral eingedrungen.[3])

Aber trotz der grossen Verwandtschaft zwischen Philo und den anderen litterarisch tätigen Juden der Diaspora unterscheiden sie sich doch wesentlich von einander. Eine bestimmte griechische Ethik lässt sich in den ausserphilonischen Schriften nicht finden. In der hellenischen Welt ist ihre Moral nüchtern, kosmopolitisch, allgemein menschlich geworden, aber vom jüdischen Boden haben sie sich nicht entfernt, ein bestimmtes moralisches System haben sie nicht übernommen. Stoizismus und Platonismus liegen ihnen fern. Darin besteht der Gegensatz zu Philo. Zwar teilt auch er bisweilen in seinen Darstellungen den allgemeinen Charakter der Moral der Diaspora, namentlich in den Ausführungen tritt dieser Charakterzug hervor, die an die Reden der kynisch-stoischen Wanderprediger erinnern, die überall eine humane Ethik predigten.[4]) Aber im allgemeinen ist seine Moral eine erhabenere, die hoch über dieser populären Sittlichkeit steht. Er verbindet in seinen ethischen Ausführungen[5]) platonische und stoische Elemente und bekennt sich zu einer griechischen Ethik, die er als jüdische ausgibt. Auch bei ihm finden sich die vier stoischen Kardinaltugenden[6]) und Affekte;[7]) auch er verlangt Freiheit von den Affekten.[8]) Aber mit den stoischen Einflüssen verbinden sich platonische und Anregungen der griechischen Mysterien.[9]) Höher als Reinheit des Lebens steht die unmittelbare Anschauung Gottes in der Ekstase; sie ist die höchste Frömmigkeit.[10]) Diese Ethik stimmt zu der philosophischen Grundlage; der Dualismus beherrscht und bestimmt die sittlichen Gedanken Philos nicht weniger als die Kosmologie, Anthropologie und Eschatologie. Es ist eine logische Konsequenz der dualistischen Grundanschauung Philos, wenn er die

---

[1]) Bernays, a. a. O. I, S. 227 ff.

[2]) Bousset, 392.

[3]) Mit starken Übertreibungen Friedlaender, griech. Philos. im Alten Test. Berlin 1904.

[4]) Vgl. Wendland. (S. 15, Anm. 8).

[5]) Vgl. Siegfried, 249 ff. das einzelne.

[6]) Vgl. S. 56, Anm. 3. Dazu leg. alleg. I, 19 (M. I, 56).

[7]) leg. alleg. III, 47 (M. I, 114).

[8]) leg. alleg. III, 45 (M. I, 113).

[9]) Vgl. Bousset, 423 ff.

[10]) Genaueres Bousset, 424 f.

Sittlichkeit findet in dem Ertöten der Sinnlichkeit, in der Askese und Weltflucht.[1]) Damit aber ist sein Denken vom Judentum abgekommen. Die Weltflucht der von Philo bewunderten Therapeuten ist der jüdischen Sittlichkeit fremd; und mag auch die Schrift über die Therapeuten nicht von Philo stammen, so liegen doch die Prämissen zu diesem sittlichen Ideal der Therapeuten klar und deutlich vor.[2])

Philo zeigt also der heidnischen Welt nicht die wirkliche jüdische Moral, sondern eine griechische. Das heisst aber, er verteidigt nicht den angegriffenen Punkt, sondern gibt ihn auf. Was von der Apologie der jüdischen Gottesanschauung galt,[3]) trifft demnach auch auf Philos Verteidigung der jüdischen Ethik zu. Das gemein Jüdische und eigentlich Angegriffene hat der Apologet fallen lassen; unjüdische Vorstellungen, die nicht angegriffen sind, werden als jüdische ausgegeben. Aber trotzdem hat Philo den jüdischen Boden nicht gänzlich aufgeben können. Dies erkennen wir daraus, dass er die Sittlichkeit religiös fundamentiert. Er besitzt nicht genug Vertrauen auf die sittliche Kraft des Menschen, um zu behaupten, dass er aus eigener Kraft das Ziel der Ethik erreichen kann. Dazu bedarf er der göttlichen Hilfe. Gott pflanzt die Tugenden in die Menschen.[4]) Gott ist der alleinige Retter, der den Menschen aus den Banden der Sinnlichkeit befreien kann.[5]) In dieser religiösen Begründung der Sittlichkeit zeigt sich, dass Philo trotz aller griechischen Philosophie den jüdischen Standpunkt nicht völlig verlassen konnte.

Dazu kommt, dass Philo, obgleich sich seine theoretische Behandlung der Ethik weit vom echten Judentum entfernt, praktisch doch ein gesetzestreuer Jude geblieben ist. Sein jüdisches Empfinden war stärker als sein griechisches Denken, dies bestätigt sich uns von neuem.[6]) Als Jude betont er die Notwendigkeit der buchstäblichen Erfüllung der Gesetze, die er geistig umdeutet und damit aufhebt. Er zieht zu Felde gegen die Erklärer der Gesetze, die nur den Buchstaben gelten lassen,[7]) und besteht doch selbst nachdrücklich auf der Beobachtung des Wortlauts.[8]) Auch in seiner Ethik gewinnt er es nicht über sich, die Konsequenzen zu ziehen und bis ans Ende zu verfolgen. So lebt er, ohne sich des Zwiespalts und Gegensatzes

---

[1]) Vgl. Bousset, 418 f.
[2]) Schürer III, 536.
[3]) Vgl. S. 30.
[4]) leg. alleg. I, 15 (M. I, 53); ibid. 26 (M. I, 60).
[5]) de confus. ling. 20 (M. I, 418).
[6]) Vgl. S. 30 f.
[7]) Z. B. de somn. I, 16 f. (M. I, 635 f.)
[8]) Vgl. S. 37.

bewusst zu sein, als gesetzestreuer Jude, dessen Theorie viel mehr griechische Elemente enthält als jüdische.

Auch Josephus sucht durch eine Darlegung der Erhabenheit und Vorzüglichkeit des mosaischen Gesetzes die Juden und ihre Moral gegen die heidnischen Anklagen und Verleumdungen zu verteidigen.

Der hohe Wert der Gesetze ergibt sich schon aus ihrem Alter,[1]) das Alter hat ja eine heiligende Kraft. Seit der grauen Vergangenheit ist das Gesetz niemals abgeändert worden,[2]) es bedurfte keiner Änderung, die eine Verbesserung gewesen wäre;[3]) denn das Gesetz war von Anfang an absolut vollkommen.

Seine Erhabenheit und Überlegenheit über alle anderen Gesetze erkennen die Proselyten an; ihre Existenz ist ein herrlicher und deutlicher Beweis für die alles überragende Grösse des mosaischen Gesetzes.[4]) Das Judentum ist also nicht nur Lehrer der wahren Gottesanschauung, sondern auch der wahren Frömmigkeit.[5]) Die praktisch-sittliche Seite des jüdischen Glaubens haben nicht die schlechtesten unter den Griechen nachgeahmt; Pythagoras entlehnte ihm seine Philosophie auch nach ihrer praktischen Seite.[6])

Alle Juden kennen das Gesetz; an jedem Sabbat hören sie es in den Versammlungen.[7]) Von klein auf werden die Kinder durch die häusliche Erziehung angehalten, die Gebote zu erfüllen.[8]) Andere Völker befolgen ihre Gesetze nicht,[9]) aber die Juden richten sich nach ihnen. Die Geschichte zeigt eine Menge idealer, dem Gesetz gehorsamer Männer: Moses,[10]) Saul,[11]) David,[12]) Salomo;[13]) noch in der Gegenwart sind als solche sittlich hochstehende und gesetzestreue Juden die Essener zu nennen.[14]) Von dem Gehorsam gegen die Gesetze lassen sich die Juden durch nichts abbringen;[15]) auch die grössten Gefahren und Drohungen und Leiden können sie nicht bewegen, den Gesetzen zuwider zu handeln. Mit Stolz zitiert Josephus

---

[1]) c. Ap. II, 15.
[2]) ibid. II, 22. 38.
[3]) ibid. II, 20.
[4]) ibid. II, 39.
[5]) ibid. II, 41.
[6]) ibid. I, 22.
[7]) ibid. II, 17. 25.
[8]) ibid. II, 17.
[9]) ibid. II, 31, 37.
[10]) ibid. II, 16. ant. IV 8, 49.
[11]) ant. VI, 14, 4.
[12]) ant. VII, 15, 2.
[13]) ant. VIII, 2, 1.
[14]) b. J. II, 8, 2 ff.
[15]) c. Ap. II, 31, 32, 38.

Beispiele jüdischer *ἰσχυρογνωμοσύνη περὶ τῶν νόμων.*[1]) Wenn er sagt, dass die Juden für ihre Heiligtümer sterben,[2]) so kann er seine Behauptung durch heidnische Zeugnisse stützen. Gern beruft er sich auf die heidnischen Bestätigungen.[3])

Lassen schon diese Tatsachen die Vorzüge des Gesetzes erkennen, so erst recht sein Inhalt, wie ein religionsgeschichtlicher Vergleich zeigt.[4]) Er braucht nur dargestellt zu werden, so wird er allen bewundernswert und göttlich erscheinen.[5]) Daher gibt Josephus in behaglicher Breite eine Zusammenfassung des jüdischen Moralgesetzes;[6]) am Schlusse angelangt, kann er stolz behaupten, dass es die wahrste Frömmigkeit lehrt.[7]) Eine genaue Inhaltsangabe ist die beste Apologie gegen alle heidnischen Angriffe auf die jüdische Moral und ihre Eigentümlichkeiten; sie macht alle Verleumdungen und Vorwürfe zu Schanden.

Wir sehen, dass Philo und Josephus die spezifisch jüdischen Sitten, gegen die sich die Heiden wandten, dadurch verteidigen, dass sie die Herrlichkeit und Erhabenheit der jüdischen Sittlichkeit überhaupt den Gegnern klar zu machen suchen. Beide lassen in ihrer Apologetik das spezifisch Jüdische zurücktreten. Dieses Charakteristicum teilt die gesamte Litteratur der Diaspora.[8]) Aber abgesehen davon besteht doch ein grosser Unterschied zwischen Philo und Josephus, der uns verbietet, beide in dieselbe Klasse einzureihen. Philo steht für sich allein. Seine Moral ist mehr griechisch als jüdisch in ihrer theoretischen Darstellung. Dagegen ist bei Josephus von platonischen und stoischen Elementen, die bei Philo die herrschenden sind, nichts zu spüren. Auch hier ergibt sich uns wieder,[9]) dass Josephus im Unterschied von Philo von griechischer Philosophie nicht beeinflusst worden ist. Aber trotz dieser Wahrung des jüdischen Charakters im allgemeinen ist auch seine Apologetik ungenügend; denn die angegriffenen Sitten und Institutionen treten völlig in den Hintergrund und werden nur indirekt verteidigt durch die Behauptung der Vortrefflichkeit des Gesetzes überhaupt.

---

[1]) c. Ap. I, 22.
[2]) ibid. I, 8.
[3]) Z. B. ant. XIV, 4, 3.
[4]) c. Ap. II, 16.
[5]) ibid. II, 14. ant. XII, 2, 4.
[6]) c. Ap. II, 24 ff. Auf das einzelne brauchen wir nicht einzugehen.
[7]) ibid. II, 41.
[8]) Vgl. S. 56 f.
[9]) Vgl. S. 31 ff.

4. Kapitel.

Die Geschichte.

Wenn die griechisch-römische Welt den Glauben und die Sittlichkeit der Juden schmähte und lästerte, so lag darin zugleich eine Verurteilung der Person des Moses, auf den die Juden mit Stolz ihre Religion zurückführten, und der Anfänge des Volkes überhaupt. Wir wissen, an Verleumdungen haben es die Heiden nicht fehlen lassen.[1]) Es galt für die jüdischen Apologeten, die Schmähungen zurückzuweisen, die Herrlichkeit der Vergangenheit zu zeigen, die Ehre des Moses zu retten.

Die gesamte Geschichtschreibung der jüdischen Diaspora ist apologetisch, sie will die Wahrheit über die Vergangenheit berichten und so die Verleumdungen der Heiden abwehren.

Philo hat für die Geschichte seines Volks wenig Interesse. Er ist Philosoph, nicht Historiker. Geschichtsdarstellung um ihrer selbst willen liegt ihm fern. Die nachmosaische Zeit interessiert ihn überhaupt nicht, nur die Ereignisse seiner Zeit behandelt er in einem Werke, von dem die über Flaccus und Caligula handelnden Teile erhalten sind. Hier will er zeigen, dass alle Verfolger des Judentums ein Ende mit Schrecken nehmen.[2]) Aber abgesehen von dieser Darstellung der Zeitgeschichte beschäftigt er sich nur mit der vormosaischen und mosaischen Geschichte. In Biographien behandelt er das Leben der Patriarchen und des Moses. Dazu gibt er in den Hypothetika[3]) eine kurze Skizze der Leistungen des Moses und seiner Verdienste um das Volk während der Wüstenwanderung, um ihn gegen den Vorwurf des Betrugs und der Zauberei zu schützen. Philo weiss den Grund, weshalb Moses von den Heiden verleumdet wird: sie kennen die richtigen Quellen nicht, die allein eine zutreffende Kenntnis und ein Urteil über Person und Charakter des Moses ermöglichen. Darum

---

[1]) S. 6 ff.
[2]) Schürer III, 368. Vgl. S. 24.
[3]) Eus. praep. ev. VIII, 6.

will er selbst auf Grund der heiligen Schriften und nach der Überlieferung Älterer eine Darstellung des Lebens und der Taten des jüdischen Nationalhelden geben.[1]) Aber eine genaue, streng geschichtliche Behandlung hat Philo nicht geliefert. Weder Moses noch andere jüdische Berühmtheiten erwähnt und schildert er um ihrer selbst willen, er will auch nicht die Vergangenheit seines Volkes verherrlichen, ihn treibt nicht historisches Interesse, sondern philosophisches. Diesem muss auch die jüdische Geschichtsüberlieferung dienen. Sie liefert ihm das Material für seine Psychologie und Ethik[2]) und Beweisstellen für seine philosophischen Anschauungen. Freilich kann sie den Dienst nur leisten, wenn ihr wahres Verständnis durch allegorische Auslegung ermittelt wird. Die allegorische Exegese schliesst eine rein geschichtliche Auffassung aus und ermöglicht es Philo, den geschichtlichen Charakter des Pentateuch zu vergessen im Interesse der Philosophie. Er verflüchtigt die Geschichte in Seelenzustände,[3]) ohne deshalb die Geschichtlichkeit der Patriarchen aufzugeben. Aber was sie in der Genesis sind, sind sie in Philos Schriften nicht: bei ihm erscheinen sie als Muster eines Lebens nach den sittlichen Regeln Platos oder der Stoa.[4]) Wie wenig geschichtlichen Sinn Philo hatte, ergibt sich aus den Widersprüchen, in die er sich verwickelt. Es kommt vor, dass ein und dieselbe Person in der mehr geschichtlich gehaltenen Biographie ganz anders gezeichnet und charakterisiert ist als in einer mystischen Abhandlung, die sich mit derselben Person befasst. So erscheint Joseph in den mystischen Schriften als Typus des sinnlichen Menschen, der ins Land der Sinnlichkeit, nach Ägypten, verkauft wird; von seinen Brüdern muss er lernen, die Sinnlichkeit zu besiegen.[5]) Die Biographie aber hält sich genauer an die Genesis.

Werfen wir einen Blick auf die übrige Litteratur der Diaspora, so bietet sich uns ein anderes Bild. Interesselosigkeit für die Geschichte der Juden ist hier nicht zu spüren. Vielmehr stossen wir auf eine rege Arbeitsamkeit, den Heiden die jüdische Vergangenheit vorzuführen. Liebe zu ihrem Volke trieb die litterarisch Tätigen, die Gegner aufzuklären über die wahre Vergangenheit der Juden und sie von dem Unrecht ihrer Vorwürfe zu überzeugen. Schon die LXX verfolgte

---

[1]) Philo, vita Mos. I, 1 (M. II, 81).
[2]) Siegfried, Philo, S. 159.
[3]) de Abr. 11 (M II, 9): *τρόποι ψυχῆς.*
[4]) Vgl. S. 55.
[5]) Vgl. Näheres bei Frankel, über den Einfluss, S. 192, und Siegfried, Philo, S. 164.

diesen Zweck.[1]) Dieselbe Absicht hatte der Tragiker Ezechiel. Bei ihm tritt die apologetische Tendenz deutlich zu Tage. Durch eine kleine Zutat sucht er einen Vorwurf abzuschneiden, der nach dem Berichte in Exodus über den Auszug aus Ägypten hätte erhoben werden können: das Volk stahl nicht etwa das fremde Eigentum aus Ägypten, sondern erhielt es als Lohn für lange Arbeit.[2]) Damit lieferte Ezechiel einen kleinen Beitrag zur Apologetik der jüdischen Geschichte.

Wie rege das geschichtliche Interesse in der ägyptischen Diaspora war, zeigen uns die Fragmente des Demetrius.[3]) Er schrieb für jüdische Leser, Apologetik gegen Heiden und heidnische Anklagen lag ihm fern; denn seine dürre Chronologie, das trockene Gerippe von Tatsachen, die er ohne Vertuschungen und tendenziöse Abänderungen anführt, war für die heidnischen Gegner nicht anlockend und anziehend. Uns ist Demetrius in diesem Zusammenhange insofern wichtig, als er ein Zeuge dafür ist, dass nicht alle Juden der Diaspora so ausschliesslich sich mit Philosophie beschäftigten wie Philo, sondern dass andere auch Liebe und Interesse für die Geschichte ihres Volkes hatten und sie nicht verflüchtigten, um aus dem geschichtlichen Stoffe eine philosophische, mehr griechische als jüdische Weltanschauung zu gewinnen. Denselben Beweis liefern auch andere Schriften der Diaspora, die Episoden aus der jüdischen Vergangenheit behandeln, ohne apologetische Tendenz zu verfolgen. Nur um zu zeigen, dass die Juden in der Zerstreuung im allgemeinen mehr Interesse für ihre Geschichte hatten als Philo, erinnern wir an diese Schriftsteller. Wir besitzen ein Fragment eines sonst unbekannten Aristaeas,[4]) in dem er die Geschichte Hiobs behandelt.[5]) Ausserdem gehört hierher Jason von Cyrene, dessen Werk unserem zweiten Maccabäerbuch zu Grunde liegt.

Abgesehen von diesen beiden hat die Diaspora noch einige andere Geschichtsschreiber hervorgebracht, die sich dadurch von den genannten unterscheiden, dass bei ihnen deutlich die Absicht hervortritt, auf Heiden zu wirken; sie wollen auch von Heiden gelesen werden. Wollen wir die Apologetik der Juden in der Diaspora von allen Seiten kennen lernen, müssen wir auch auf diese „Historiker“ einen kurzen Blick werfen.

Der Verfasser des dritten Maccabäerbuchs[6]) will zeigen, wie Gott selbst offenkundig für sein jüdisches Volk eingetreten ist damals, als

---

[1]) Vgl. S. 12.
[2]) Eus. pr. ev. IX, 29.
[3]) Freudenthal, a. a. O. S. 35—82.
[4]) Eus. pr. ev. IX, 25.
[5]) Vgl. Schürer III, 356 f.
[6]) Vgl. Schürer III, 364 ff.

er es aus der von Ptolemaeus IV. Philopator ihm bereiteten Gefahr rettete. Sein Zweck ist also ungefähr derselbe, wie der der philonischen Schrift in Flacc.:[1]) Gott kann sein Volk nicht untergehen lassen, er muss es retten. Aber während Philo dies an einem tatsächlichen Fall erläutert, dichtet der Verfasser von III. Macc. Mag auch seiner Erzählung ein geschichtliches Ereignis zu Grunde liegen, seine Darstellung ist eine Dichtung, die den geschichtlichen Hintergrund nicht mehr erkennen lässt. Aus apologetischem Interesse hat er den historischen Boden verlassen.

Dasselbe gilt von den Fragmenten des Eupolemus.[2]) War er wahrscheinlich auch ein palästinensischer Jude,[3]) so will er doch vor den Heiden die Geschichte seines Volkes verherrlichen, sein Werk verfolgt also einen apologetischen Zweck: die Heiden sollen die Herrlichkeit der jüdischen Nation schauen. Um diese Wirkung zu erreichen, scheut er kein Mittel. Unbedenklich begibt er sich auch auf bedenkliche Wege. Gern übernimmt er ältere Überlieferungen, wenn sie seinem Zwecke dienen.[4]) Aber auch mit seiner eigenen Phantasie bereichert er die Geschichte seines Volks und gibt ihr dadurch erhöhten Glanz. Das Alte Testament[5]) erzählt von einem Briefwechsel zwischen Salomo und Hiram. Eupolemus verändert Form und Inhalt wesentlich. Der Grund liegt klar zu Tage, wenn wir die Änderungen ansehen.[6]) Hiram, bei Eupolemus Suron, ist nicht nur König von Tyrus, sondern von Tyrus, Sidon und Phönizien; Salomo wird von Suron als Grosskönig begrüsst; er selbst macht sich auch zum Herrscher des damals noch nicht existierenden Samaria. Alle Erweiterungen haben den Zweck, Salomos Ruhm zu steigern und damit die ganze jüdische Nation zu verherrlichen. Dieser Zweck heiligt die Mittel.

Nach derselben Methode verfährt Artapanus,[7]) der gleichfalls in seiner Darstellung das Judentum und die Person des Moses zu verherrlichen und gegen heidnische Angriffe zu schützen sucht. Seine Schrift bietet nicht nur Erweiterungen und geringfügige Änderungen der biblischen Überlieferung, sondern einen Roman über das Leben und die Taten des Moses und über die Bedeutung der Juden für die ge-

[1]) Vgl. S. 24.
[2]) Vgl. Freudenthal, a. a. O. S. 105—130.
[3]) ders. S. 110.
[4]) ders. S. 117.
[5]) 1. Kön. 5, 17 ff.
[6]) Eus. praep. ev. IX, 33, 34. Das von diesem Briefwechsel Gesagte gilt auch von dem von Eupolemus frei erfundenen zwischen Salomo und dem ägyptischen König Uaphres, ibid. c. 31, 32.
[7]) Freudenthal, a. a. O. S. 143—174.

samte Menschheit. Sie, die von den Heiden als Feinde des Menschengeschlechts verleumdet werden, sind in Wirklichkeit die grössten Wohltäter: Abraham ist Lehrer der Ägypter in der Astrologie,[1]) Ägypten verdankt seine frühere soziale Blüte und kulturelle Bedeutung der Tätigkeit Josephs.[2]) Seitdem Moses den Nil mit seinem Stabe schlug, tritt die jährliche Überschwemmung ein;[3]) also die ägyptische Fruchtbarkeit ist sein Geschenk. Die Beschneidung haben die Äthiopier von den Juden übernommen aus Liebe zu Moses.[4]) Von den Ägyptern stammen die Juden nicht ab, sondern von Abraham, der aus Babylonien nach Phönizien und später nach Ägypten wanderte.[5]) Damit ist die Anklage abgewiesen, dass die Juden nur ein Teil der Ägypter seien, noch dazu der geringste.[6]) Gott selbst hat gezeigt, dass er für sein Volk eintritt, das erzählt Artapanus ähnlich wie Philo[7]) und das dritte Maccabäerbuch:[8]) die Juden sollten auf Befehl des Königs Chenephres eine besondere Tracht tragen, damit sie dadurch sofort erkenntlich würden. Zur Strafe dafür liess Gott aber den König als ersten am Aussatz sterben.[9])

Auf diese Weise wird das gesamte Volk verteidigt. Ein frei erfundener Roman dient der Apologetik des Moses. Artapanus reinigt ihn von dem Vorwurfe des Mordes; denn Moses erschlug den Ägypter aus Notwehr. Er war nicht der unreine, verachtete Mann, der wegen Aussatzes aus dem Lande gejagt wurde, sondern er war ein grosser Feldherr der Ägypter. Auch in den Künsten des Friedens war er hervorragend; Moses, identisch mit Musaeus, dem Lehrer des Orpheus, ist der Urheber aller Künste und Wissenschaften. Wie die ägyptische Kultur, so geht sogar die ägyptische Religion auf den Stifter der israelitischen Religion zurück; er gab jedem der 36 ägyptischen Nomen einen besonderen Gott,[10]) er ist also Begründer des den Juden so verhassten[11]) Tierdienstes! In Athos[12]) und Heliopolis[13]) gründeten die Israeliten Heiligtümer. Dies erzählt Artapanus als ägyptische

[1]) Eus. praep. ev. IX, 18.
[2]) ibid. 23.
[3]) ibid. 27.
[4]) ibid. 27.
[5]) ibid. 18.
[6]) Vgl. S. 7.
[7]) Vgl. S. 24.
[8]) Vgl. S. 63 f.
[9]) Eus. praep. ev. IX, 27.
[10]) Vgl. zu allem Eus. praep. ev. IX, 27.
[11]) Vgl. S. 42.
[12]) Eus., praep. ev. IX, 23.
[13]) ibid. IX, 27.

Priestersage.[1]) Seine Absicht war, Moses in hellerem Lichte erscheinen zu lassen: nicht allein die Juden verehren ihn, sondern auch die Ägypter erkennen in ihm eine für ihren Kultus bedeutungsvolle Persönlichkeit. Dazu wurde mit der Behauptung des ägyptischen Priesters, Moses habe den Tierdienst begründet, die Anklage zurückgewiesen, dass derselbe Mann seinem Volke Hass gegen andere Religionen und andere Menschen zur Pflicht gemacht habe.[2]) Die apologetische Tendenz führte also zu Geschichtsfälschungen. Die Juden vergalten Gleiches mit Gleichem. Wie die Heiden logen und an judenfeindlichen Dichtungen Gefallen fanden, so logen auch die Verteidiger des Judentums in ihren Geschichtsdarstellungen. Die falschen Verleumdungen wiesen sie mit Geschichtsfälschungen ab. Das zeigt uns am deutlichsten Artapanus. Seine Geschichte unterscheidet sich nach ihrem Werte nicht von dem den Synkretismus auf die Spitze treibenden Werke des Samaritaners Kleodemus oder Malchus.[3]) Von Geschichte ist hier nichts mehr zu spüren.

Die genannten Namen bezeugen uns, dass in der Diaspora das Interesse für die Vergangenheit des jüdischen Volkes nicht bei allen so gering war wie bei Philo. Die Mehrzahl der litterarisch tätigen Juden beschäftigte sich auch mit ihr und suchte sie zu verteidigen. Aber die Grenze zwischen Dichtung und Wahrheit ist verwischt. Aus solchen Geschichtsdarstellungen konnten die Heiden die wirkliche Vergangenheit des Judentums nicht kennen lernen. Auch in diesem Punkte ist die Apologetik ungenügend.

Nur ein Mittel finden wir in den historischen ausserphilonischen Schriften nicht benutzt, mit dem Philo die Geschichte verflüchtigte: die Allegorie. Aus eigener Phantasie haben sie die Geschichte bereichert, ohne ihre Zutaten aus den heiligen Schriften exegetisch zu begründen.

In dem Mangel an geschichtlichem Interesse begegnen sich Philo und das palästinensische Judentum; auch dies hat wenig Sinn für die Geschichte.[4]) Kenntnis und Auslegung des Gesetzes ist ihm die Hauptsache.[5])

Wie erklärt sich dies Zusammentreffen Philos mit dem palästinensischen Judentum? Der Grund liegt darin, dass das für das

---

[1]) Vgl. Freudenthal, a. a. O. S. 148.

[2]) Vgl. S. 4 f.

[3]) Eus., praep. ev. IX, 20 (Freudenthal, a. a. O. S. 130—136): Abraham hatte von Ketura drei Söhne, die mit Herakles gegen Libyen und Antäus zogen. Die Tochter des einen heiratete Herakles.

[4]) Schürer III, 345. Die haggadischen Erweiterungen der Überlieferung sind kein Ersatz für eine ausgebildete Geschichtschreibung.

[5]) Vgl. die treffende Charakteristik bei Josephus, ant. XX, 12.

palästinensische Judentum Charakteristische auch von Philo gilt: wie jenes will auch er weiter nichts als eine gründliche Kenntnis und Auslegung, ein richtiges Verständnis des mosaischen Gesetzes vermitteln, den Juden ebenso wie den Heiden. Aus diesem praktischen Zwecke, der Philo und Palästina gemeinsam ist trotz der Verschiedenheiten der Methode und Resultate, erklärt sich jene Übereinstimmung in dem Mangel an geschichtlichem Interesse.

Wie verhält sich Josephus gegenüber den Verleumdungen der Vergangenheit des jüdischen Volks?

Ihrer Apologetik dienen nicht nur die im besonderen sich damit befassenden Teile der Schrift gegen Apion, sondern auch die Geschichtsdarstellung in den Antiquitäten.[1]) Auf die Verteidigung der Geschichte seines Volks hat Josephus die grösste Mühe und Sorgfalt verwendet. Zunächst bestreitet er das Recht der Griechen, über die alte Geschichte der Juden irgend welche wertvolle Angaben machen zu können. Er erschüttert die Glaubwürdigkeit ihrer Behauptungen dadurch, dass er zeigt, wie wenig das junge Volk der Griechen imstande ist, über das alte Volk der Juden etwas Sicheres wissen zu können. Bei den Griechen ist alles jung, am jüngsten aber ist ihre Geschichtschreibung.[2]) Sie datiert erst aus der Zeit kurz vor Beginn der Perserkriege.[3]) Alte Urkunden mit zuverlässigen Nachrichten fehlen den Hellenen,[4]) niemand hat sich bei ihnen um urkundliche Aufzeichnungen gekümmert.[5]) In dieser Beziehung stehen sie hinter den Ägyptern, Phöniziern, Chaldäern zurück, die alte Urkunden besitzen.[6]) Es ist daher als Anmassung und Torheit zurückzuweisen, wenn die Griechen behaupten, sie allein könnten über die graue Vorzeit genaue Kunde geben.[7]) Gerade sie können es nicht, weil ihnen die Quellen fehlen; sie bieten nur ihre Einfälle und Vermutungen.[8])

Dazu kommt, dass sie ihr eigenes Licht leuchten lassen wollten: in der äusseren Form, der Sprache und Darstellung sahen sie die Hauptsache; in der Beredsamkeit suchten sie einander zu übertreffen. Sie galt alles; die geschichtliche Wahrheit nichts.[9]) Daraus erklären

---

[1]) Vgl. S. 18.
[2]) c. Ap. I, 2.
[3]) ibid. I, 2.
[4]) ibid. I, 2.
[5]) ibid. I, 4.
[6]) ibid. I, 2.
[7]) ibid. I, 3.
[8]) ibid. I, 3.
[9]) ibid. I, 5. Zur Illustration dieser Worte vgl. Cicero, Brutus, c. 11: concessum est rhetoribus ementiri in historiis.

sich auch die vielfachen Widersprüche, die sich zwischen den verschiedenen griechischen Aussagen über die jüdische Vergangenheit finden.[1]) Allein die Abweichungen der einzelnen Äusserungen hellenischer Schriftsteller von einander widerlegen den Anspruch auf Glaubwürdigkeit; denn Übereinstimmung ist ein Zeichen der Wahrheit.[2]) Dieses Charakteristicum der Wahrheit fehlt aber den griechischen Geschichtsschreibern, die von der alten jüdischen Geschichte berichten.

Glauben verdienen also nicht die auf keine alten Quellen sich stützenden, einander widersprechenden Angaben der Griechen, sondern allein die Berichte des jüdischen Volks selbst. Dies besitzt gleich den Ägyptern genaue Urkunden, deren Führung den Priestern übertragen war.[3]) Nicht jeder Jude hatte das Recht, nach eigener Lust die Vergangenheit seines Volks darzustellen, sondern Gott selber erkor sich eine beschränkte Anzahl von Geschichtsschreibern, die Propheten. Ihnen gab er ein, was sie schreiben sollten. Daher existieren bei den Juden nicht unzählige, einander vielfach widersprechende Bücher, sondern nur 22, die absolut zuverlässig sind.[4]) Die sicheren Aufzeichnungen reichen freilich nur bis zur Regierung des Artaxerxes. Weil dann die Propheten nicht mehr in ununterbrochener Reihenfolge auftraten, schrieben auch andere; aber diese Nachrichten verdienen nicht denselben Glauben.[5]) An den unter göttlicher Eingebung entstandenen Schriften hat nie ein Jude zu rütteln gewagt, nichts ist hinzugefügt, nichts weggenommen worden.[6])

Allein ein Jude kann also die jüdische Vergangenheit richtig darstellen, weil nur ihm zuverlässige Quellen zur Verfügung stehen, ja nur ein palästinensischer Jude, der den Quellen genau nachgehen kann. Hellenistische Juden wie Demetrius, der ältere Philo, Eupolemus konnten keine absolut sichere Geschichte schreiben, da sie den hebräischen Schriften nicht folgen konnten.[7]) Josephus aber kann das leisten; denn er hat priesterliche Bildung und Erziehung genossen[8]) und kennt auch die Ursprache der heiligen Bücher. Seiner Geschichtschreibung müssen daher die Heiden Glauben schenken. Nicht eigene Phantasien will er ihnen bieten, sondern die geschichtliche Wahrheit, die er den heiligen Schriften getreu entnehmen will.[9])

---

[1]) ibid. I, 3. Vgl. auch I, 5.
[2]) ibid. I, 5.
[3]) ibid. I, 6, 7.
[4]) ibid. I, 7.
[5]) ibid. I, 7.
[6]) ibid. I, 7.
[7]) ibid. I, 23.
[8]) ibid. I, 10. Vgl. ant. XX, 12.
[9]) ant. prooem. 3. Vgl. auch ant. VIII, 2, 8, X, 10, 6. XX, 12.

Indes sind die Quellen des Josephus nicht nur, wie man nach seinen Versicherungen erwarten sollte, die heiligen Bücher seines Volks, sondern er hat auch die hellenistischen apologetischen Bearbeitungen der jüdischen Geschichte von Eupolemus, Demetrius, Artapanus benutzt und sie ausgeschrieben oder excerpiert.[1]) Ihre Zusätze und Ausschmückungen übernimmt er ohne Scheu. Einige Beispiele mögen dies zeigen. Demetrius gibt nur eine Vermutung darüber, wie die Israeliten, die ohne Waffen auszogen, in den Besitz von Waffen kamen: sie bedienten sich, wie es scheint, der Waffen der vom Meere verschlungenen Ägypter.[2]) Josephus akzeptiert diese Vermutung des Demetrius, aber er erzählt als Tatsache,[3]) was in seiner Vorlage ausdrücklich als subjektive Meinung charakterisiert war. Abraham ist Lehrer der Ägypter, rühmen Artapanus[4]) und ihm nach Josephus.[5]) Auch die Jugendgeschichte des Moses hat Josephus der Schrift des Artapanus entnommen.[6]) In sittlicher Hinsicht ist der jüdische Religionsstifter ohne Makel; er ist kein Zauberer und Betrüger. Gerade auf seine Charakteristik verwendet Josephus besondere Sorgfalt, um ihn gegen alle Anklagen zu verteidigen. Moses war ein Wunderkind;[7]) als Jüngling hat er Grosses geleistet und sein Feldherrntalent bewiesen. Nicht weniger gross waren seine geistigen Anlagen. Schon vor der Geburt des Moses verkündete ein ägyptischer Priester dem Pharao, was er von dem kommenden Knaben zu erwarten habe und was für ein Verdienst um die Israeliten der zum Manne Herangereifte sich erwerben werde.[8]) Er war seinem Volke der beste Feldherr,[9]) der treueste Berater,[10]) der unermüdlich für das Wohl der Seinen sorgte, der nichts für sich beanspruchte, dem alle eigennützigen Gedanken fern lagen.[11]) Selbst ein Genie, erkannte er neidlos auch fremde Grösse an und gab nicht für eigene Erfindung aus, was er anderen verdankte.[12]) Selbst ein religiöser Held und

---

[1]) Vgl. Bloch, d. Quellen d. Flav. Jos. in seiner Archäol. Leipzig 1879. S. 53 ff.

[2]) Eus. praep. ev. IX, 29.

[3]) ant. II, 16, 6.

[4]) Eus. praep. ev. IX, 18.

[5]) ant. I, 8, 2.

[6]) ant. II, 10: vgl. Eus., praep. ev. IX, 27. Näheres bei Freudenthal, a. a. O. S. 169 f.

[7]) Vgl. die ausführliche ruhmredige Schilderung der geistigen Begabung und körperlichen Schönheit des Moses: ant II, 9, 6, 7.

[8]) ant. II, 9, 2.

[9]) ant. IV, 8, 49.

[10]) c. Ap. II, 16.

[11]) ibid. II, 16.

[12]) ant. III, 4, 2.

Heros der Sittlichkeit, dem die Leidenschaften nur dem Namen nach von anderen bekannt waren,[1]) schenkte er dem Volke die beste Religion und beeinflusste es sittlich.[2]) Seine Gesetze, die religiösen, ethischen, politischen Ordnungen und ihre Fortdauer bis in die Gegenwart sind der beste Beweis für die Reinheit des Charakters des Moses; sie zwingen auch die Feinde der Juden anzuerkennen, dass Gott selbst durch ihn gewirkt hat.[3]) Ein Blick auf den Bau der Stiftshütte und die Organisation des Kultus genügt, um die Göttlichkeit des Moses zu offenbaren.[4]) Er ist der grösste unter allen Propheten.[5])

Mit diesen zum grössten Teile Artapanus nachgesprochenen Lobeserhebungen rettet Josephus die Ehre des Moses und damit die Ehre des gesamten Judentums. Freilich dazu konnte ihn auch die apologetische Tendenz nicht verführen, einen ägyptischen Priester Moses als Begründer des ägyptischen Tierkultus rühmen zu lassen, wie Artapanus es über sich gewinnen konnte.

Manche ausschmückende Erweiterungen mag Josephus der jüdischen Überlieferung in Palästina entlehnt haben;[6]) aber oft hat er auch selbständig die Tradition gestaltet und frei mit der Überlieferung geschaltet. Die eingeflochtenen Reden[7]) sind Beispiele dafür, dass er auch die eigene Phantasie hat walten lassen. Er, der die Leser auffordert, die mosaische Gottesanschauung auf ihre Reinheit hin zu prüfen,[8]) hat alles verändert, was die erhabene Gottesanschauung zu erniedrigen geeignet zu sein schien. Gott ist nicht selbst auf Erden gewandelt und hat nicht in Abrahams Hause gegessen, sondern drei Engel kamen auf die Erde und schienen zu essen.[9]) Was den Helden der Erzählungen nachteilig sein könnte, wird von Josephus entschuldigt und begründet. Die Töchter Lots trieb zu ihrer Tat[10]) nur der Glaube, das ganze Menschengeschlecht sei ausgestorben, und die Fürsorge für seine Erhaltung.[11]) Trotz ihrer Verachtung des Götzendienstes nahm Rahel die Teraphim mit, um mit ihrer Hilfe Verzeihung von Laban zu erlangen, falls er sie

---

[1]) ibid. IV, 8, 49.
[2]) c. Ap. II, 16.
[3]) ant. III, 15, 3.
[4]) Vgl. S. 40, Anm. 2.
[5]) ant. IV, 8, 49.
[6]) Vgl. Plaut, Fl. Jos. u. d. Bibel. Berlin 1867. S. 9—12.
[7]) Vgl. S. 15.
[8]) ant. prooem. 3.
[9]) ant. I, 11, 2.
[10]) Vgl. Gen. 19, 31 ff.
[11]) ant. I, 11, 5.

einholen sollte.[1]) Manches hat Josephus in seiner Wiedergabe gänzlich aufgegeben, wenn es den Ruhm der Juden zu beeinträchtigen schien. So verschweigt er den Totschlag des Moses und die Erzählung vom goldenen Kalb.[2]) Andere Überlieferungen sucht er dem Geschmack der heidnischen Leser mehr anzupassen: anstatt 600 Vorhäute[3]) verlangt Saul nach der Angabe des Josephus 600 Köpfe der Philister.[4]) Unglaublich und unwahrscheinlich lautende Berichte versucht er mit allgemeinen Erwägungen zu rechtfertigen.[5]) Zu manchen jüdischen Überlieferungen und alten Einrichtungen finden sich Parallelen bei den Griechen. Dieses Zusammentreffen ist eine Verteidigung der jüdischen Tradition. Um die griechische Parallele nahe zu legen, beschreibt Josephus das Paradies so,[6]) dass die Griechen an ihre Sage vom goldenen Zeitalter erinnert werden mussten.[7]) Die jüdische Überlieferung von der langen Lebensdauer der ersten Menschen wird durch ausserjüdische gleichlautende Aussagen bestätigt,[8]) so dass jeder Zweifel schwinden muss. Auch jüdische Einrichtungen finden ihre Analoga in der hellenischen Welt: der Tisch mit den Schaubroten ist ähnlich den Delphischen Tischen.[9]) Diese Übereinstimmung dient zur Verteidigung des Judentums.

Aber nicht nur durch eine positive zusammenhängende Darstellung hat Josephus die Geschichte seines Volks gegen die Heiden schützen wollen, sondern er lässt sich auch auf eine ausführliche Widerlegung der gegnerischen Verleumdungen[10]) ein. Auf das einzelne brauchen wir nicht einzugehen. Mit Aufbietung eines grossen chronologischen Apparats deckt er zunächst die Widersprüche auf, in die Manetho mit der richtigen Chronologie gerät,[11]) und zeigt, wie sehr seine Aussagen anderen von ihm gemachten Behauptungen[12]) widersprechen. Ausserdem aber ist Manethos Erzählung innerlich haltlos,[13]) vom Standpunkte der jüdischen Gottesanschauung aus weist Josephus ihre

---

[1]) ibid. I, 19. 8.

[2]) Vgl. die alte Randbemerkung (Gutschmid, Kleine Schriften IV, 349): *παραλείπεις Ἰώσηπε τὴν μοσχοποιίαν αἰδοῖ τῶν προγόνων.*

[3]) l. Reg. 18, 25.

[4]) ant. VI, 10, 2.

[5]) ant. I, 10, 1: wie konnten Abrahams 318 Knechte siegen? Vgl. ant. I, 3, 9: eine Erklärung des langen Lebens der ersten Menschen.

[6]) ant. I, 1, 4.

[7]) Hesiod, *ἔργα καὶ ἡμέραι*, 109 ff.

[8]) ant. I, 3, 9.

[9]) ant. III, 6. 6.

[10]) Vgl. S. 6 ff.

[11]) c. Ap. I, 28.

[12]) ibid. I, 14.

[13]) ibid. I, 29.

innere Unmöglichkeit nach.[1]) Die Verleumdung vom Aussatz des Moses und der Israeliten wird widerlegt durch die Gesetze des Moses über den Aussatz: wäre er selbst aussätzig gewesen, so hätte er nicht solche Gesetze über die Krankheit geben können.[2])

Weniger eingehend behandelt Josephus die Verleumdungen Chäremons und Lysimachus'. Sie richten sich selbst dadurch, dass sie untereinander und mit Manetho in Widerspruch geraten und den deutlichen Angaben der heiligen, glaubwürdigen Schriften der Juden zuwiderlaufen.[3]) Es fehlt ihnen an Sachkenntniss. Sie bieten nur eigene Erfindungen. Des Lysimachus Darstellung ist ausserdem in sich unklar und enthält Unmögliches.[4])

Ebenso fallen die analogen Verleumdungen Apions als nichtig dahin: die heiligen jüdischen Schriften und die Abweichungen von den Angaben Manethos, Chäremons, Lysimachus' zeugen gegen ihn.[5]) Seine Ausführungen verraten nichts als gemeine Spassmacherei[6]) und Unwissenheit.[7]) Wenn er als seine Gewährsmänner πρεσβύτεροι nennt,[8]) auf die er sich fest verlässt, so ist es eine arge Inkonsequenz, wenn er da, wo es sich um Homer und Pythagoras handelt, die doch viel jünger sind als Moses, nicht auch solchen Gewährsmännern blindlings vertraut.[9])

Die Wahrheit über den Auszug des Volkes aus Ägypten berichten allein die heiligen Schriften der Juden. Die Gegner verbreiten Verleumdungen, die diesen glaubwürdigen Angaben widersprechen, die sich miteinander nicht vertragen und vieles enthalten, was sowohl an sich als auch nach dem religiösen Standpunkte des jüdischen Volkes unmöglich ist. Mit diesen Gründen wehrt Josephus die Angriffe auf die jüdische Vergangenheit ab.

Nach heidnischem Urteile konnten sich die Juden nicht nur keiner glänzenden, sondern auch keiner langen Vergangenheit rühmen.[10]) Ihre Behauptung bewiesen sie mit dem Schweigen der älteren Schriftsteller über die Juden. Auch gegen diese Verleumdung schützt Josephus sein Volk.

---

[1]) ibid. I, 28.
[2]) ibid. I, 31. ant. III, 11, 4.
[3]) c. Ap. I, 33, 35.
[4]) ibid. I, 35.
[5]) ibid. II, 1, 2.
[6]) ibid. II, 1.
[7]) ibid. II, 1. Beweis dafür ist Apions Ableitung und Erklärung vom Sabbat: II, 2.
[8]) ibid. II, 2.
[9]) ibid. II, 2.
[10]) Vgl. S. 8.

Nicht nur jüngere griechische Autoren nennen die Juden,[1]) sondern auch ältere wie Choirilus, Pythagoras, Herodot, Klearch, Schüler des Aristoteles, Hekatäus.[2])

Abgesehen davon aber ist es nur naturgemäss und will gar nichts bedeuten, wenn die Griechen nicht schon im grauen Altertum der Juden gedenken; denn die letzteren wohnten im Binnenlande und trieben keinen Handel, der sie mit fremden Völkern bekannt gemacht hätte.[3]) Dasselbe Geschick teilten auch die Römer und andere Völker, die infolge ihrer geographischen Lage oder sonstiger Umstände griechischen Historikern nicht bekannt waren und deshalb auch von ihnen nicht erwähnt wurden, obgleich sie doch existierten.[4])

Aber der tiefste Grund, weshalb die Griechen die Juden nicht erwähnen, liegt in ihrem Charakter. Sie waren neidisch, deshalb schwiegen sie über das bewundernswerte jüdische Volk, dessen Grösse sie nicht anerkennen wollten:[5]) Hieronymus nannte sie nicht, aber sein Zeitgenosse Hekatäus schrieb über sie und verherrlichte sie. Der Neid verhinderte den ersteren, von den Juden zu reden. Das Schweigen der Griechen kann also kein Zeugnis sein gegen das hohe Alter des jüdischen Volks. Wollten die Juden Gleiches mit Gleichem vergelten und aus dem Schweigen der heiligen Schriften über die Griechen[6]) ihnen das hohe Alter absprechen, so würden jene lachen.[7]) Gott selbst wollte nicht, dass die Heiden vom Judentum viel reden und ausführliche Mitteilungen machen sollten. Als Theopomp und der Tragöde Theodektes einiges aus dem Gesetze in ihre Werke aufnahmen, wurden sie von Gott dafür mit Krankheit geschlagen, erzählt Josephus[8]) dem Verfasser des Aristeasbriefes[9]) nach. Gott wollte also nicht, dass vor profanen Ohren viel vom jüdischen Volke und seinem Glauben gesprochen würde.[10]) Das hiesse Perlen vor die Säue werfen und das Heilige den Hunden geben.

Indes auch abgesehen von allen diesen Erwägungen — was will das Schweigen der Griechen bedeuten gegenüber den glaubwürdigen Zeugnissen anderer Völker? Sie widerlegen die Behauptung von der Jugend des jüdischen Volks. Sein Alter ist gesichert durch die

---

[1]) Z. B. Strabo (ant. XIV, 4, 3; 7, 2; 8, 3) u. a.
[2]) c. Ap. I, 13, 22. ant. I, 7, 2. X, 1, 4.
[3]) c. Ap. I, 12.
[4]) c. Ap. I, 12.
[5]) ibid. I, 23.
[6]) an Gen. 10, 2 denkt Josephus nicht.
[7]) c. Ap. I, 13.
[8]) ant. XII, 2, 14.
[9]) 314 ff.
[10]) ant. XII, 2, 14.

unanfechtbaren Zeugnisse der Ägypter,[1]) der Phönizier,[2]) Kleinasiaten,[3]) Chaldäer.[4]) Ihre Berichte stimmen mit den heiligen Schriften der Juden selbst überein.[5]) Sie können daher trotz der gegnerischen Verleumdungen auf das Alter ihrer Volks stolz sein.[6]) Moses, der die Israeliten zum Volke machte und ihnen das Gesetz gab, ist der älteste unter allen Gesetzgebern;[7]) die griechischen wie Lykurg und Solon sind im Vergleich mit ihm jung, von gestern her.[8])

So rettet Josephus durch seine Widerlegung der heidnischen Behauptungen und durch seine positive Darstellung der jüdischen Geschichte den Ruhm der jüdischen Vergangenheit und damit die Ehre des Judentums überhaupt. Er ist der eigentliche Apologet der Geschichte der Juden. Seine Geschichtschreibung hat den Zweck, das Judentum im hellsten Lichte erstrahlen zu lassen; unter dieser apologetischen Tendenz leidet aber die geschichtliche Wahrheit. Wir begegnen Modifikationen, Zusätzen und Auslassungen, die zur grösseren Ehre seines Volks vom Verfasser vorgenommen sind. Trotzdem aber überragt Josephus alle seine Vorgänger nicht nur durch die Form der Behandlung, sondern auch inhaltlich. Trotz seiner apologetischen Tendenz hat er sich doch nicht zu groben Fälschungen bereit gefunden wie andere jüdische Historiker.[9])

---

[1]) c. Ap. I, 14—16.
[2]) ibid. I, 17.
[3]) ibid. I, 18 (Menander aus Ephesus).
[4]) ibid. I, 19, 20.
[5]) ibid. I, 21.
[6]) ant. XVI, 2, 4.
[7]) c. Ap. II, 15.
[8]) ibid. II, 15.
[9]) Vgl. S. 70. Es sei nebenbei bemerkt, das Josephus, wie er die Geschichte des jüdischen Altertums bisweilen modifiziert, so auch die jüdische Geschichte seiner Zeit nicht getreu und unverfälscht beschreibt. Aber in diesem Falle treiben ihn nicht nur apologetische Rücksichten, nicht nur der Zweck, sein Volk zu verherrlichen, sondern die Tendenz, den römischen Imperator in möglichst hellem Lichte erstrahlen zu lassen. In der Darstellung des jüdischen Kriegs rühmt Josephus wiederholt des Titus Milde und Wohlwollen, sein Bestreben, den Tempel zu retten (z. B. VI, 4, 5); nach seiner Darstellung trat Titus im Kriegsrate für die Erhaltung des Tempels ein gegenüber der einen Partei, die unbedingt seine Zerstörung forderte, und einer anderen, die ihn unter der Bedingung schonen wollte, dass er nur zu religiösen Zwecken, aber nicht als Kastell verwendet würde (VI, 4, 3.) Interessant ist ein Vergleich des Josephus mit dem Berichte des Tacitus, der uns, wie J. Bernays mir wahrscheinlich gemacht zu haben scheint (Vgl. Gesam. Abhandlungen, II, 159—181: über die Chronik des Sulpicius Severus), in der Chronik des Sulpicius Severus im Auszug erhalten ist (II, 30): fertur Titus adhibito consilio prius deliberasse, an templum tanti operis everteret. etenim nonnullis videbatur, aedem sacratam ultra omnia mortalia illustrem non oportere deleri . . et contra

Die Tatsache, dass Josephus sich gerade der Geschichtschreibung mit besonderer Liebe zugewandt hat, zeigt uns seinen Unterschied von Philo, der für sie nur sehr wenig Interesse hat.[1]) Für ihn ist die Philosophie die Hauptsache; sie hat sein ganzes Denken in Anspruch genommen. Josephus aber wurde nicht in demselben Masse vom philosophischen Interesse beherrscht. Sein Denken blieb auch in der hellenischen Kulturwelt jüdisch und infolgedessen ohne Neigung zur griechischen Philosophie. Er studierte die Historiker. Dadurch aber unterscheidet er sich nicht nur von Philo, sondern auch von dem geschichtlich ebensowenig wie Philo interessierten palästinensischen Judentum. Dieses will, wenn es litterarisch tätig ist, praktisches Judentum fördern. Sein Eifer gilt der Auslegung, Ausbildung und Einschärfung des Gesetzes, den Mahnungen zum treuen Festhalten am Gesetz. Da Josephus sie am meisten bedurfte, er, der durchaus jüdisch dachte, aber nicht den Mut hatte, seine Überzeugung klar und unverhüllt auszusprechen, liess er mit Rücksicht auf sein persönliches Ansehen das spezifisch Jüdische zurücktreten und zog es vor, der griechisch-römischen Welt aus dem Gesetz nur diejenigen sittlichen Grundsätze zu zeigen, denen ihre eigene Moral huldigte, im übrigen aber sie anstatt mit dem Gesetz mit dem bekannt zu machen, was in ihren Augen das jüdische Volk am meisten heben konnte, mit seiner Geschichte. Nach griechischer Anschauung war die Geschichte eines Volks ein sicherer Gradmesser für den Wert des Volks. Nur eine Nation, die auf eine lange und grosse Geschichte zurückblicken kann, verdient Achtung.[2]) Indem Josephus diesen Ruhm den Juden zu erhalten sich bemühte, erwies er ihnen einen grossen Dienst.

Überblicken wir zum Schluss noch einmal die Verteidigung gegen die heidnischen Anklagen und Verleumdungen, so finden wir, dass nicht alle schriftstellerisch tätigen Juden der Diaspora auf dieselbe Weise Apologetik getrieben haben.

---

alii et Titus ipse evertendum in primis templum censebant, quo plenius Judaeorum et Christianorum religio tolleretur. Danach forderte gerade Titus die Zerstörung des Tempels. Josephus hat, wie es scheint, hinter der Tendenz, die Milde und Güte des Kaisers zu verherrlichen, die geschichtliche Wahrheit zurückgestellt.

[1]) Vgl. S. 61 f.

[2]) Schürer III, 345. In der Geschichte drückt sich das Urteil der Götter aus. Vgl. S. 7.

Der griechische Einfluss ist nirgends zu verkennen. Er gibt sich schon in der Wahl der literarischen Formen[1]) und der Sprache[2]) kund. Viel spezifisch Jüdisches hat er zurückgedrängt, wie wir öfter gesehen haben. Mit Rücksicht auf die heidnische Umgebung verzichten Philo und Josephus in ihren Schriften darauf, die jüdische Religion als einzig wahre und allein existenzberechtigte hinzustellen, sie erkennen auch die relative Berechtigung des Heidentums an, das sie nur aus Notwehr bekämpfen.[3]) Um den heidnischen Vorwürfen der politischen Unsicherheit zu entgehen, lassen die Juden die messianische Hoffnung in der Diaspora in den Hintergrund treten,[4]) so dass sie nicht die geringste Rolle mehr spielt. In der Ethik fehlt das spezifisch Jüdische bei Philo und Josephus ebenso wie in den übrigen Schriften der Diaspora.[5]) Wie sehr dies nicht nur in den litterarischen Erzeugnissen, sondern auch tatsächlich der Fall war, zeigt die Missionspraxis. Mit Rücksicht auf die Propaganda trat das für das Judentum Charakteristische zurück. Die Übernahme des vollen Gesetzes wurde von den Proselyten nicht gefordert, man bestand nicht einmal auf dem Vollzug der Beschneidung.[6]) Ohne beschnitten zu sein, beteiligten sich die *φοβούμενοι* an der religiösen Erbauung der Juden; sie teilten mit ihnen nur den Glauben an den einen Schöpfer-Gott und an ein zukünftiges Gericht und waren zur Beobachtung der Hauptpunkte des Gesetzes, des Sabbats und der Speisegebote, verpflichtet. Wir sehen, dass sich die Juden mit wenigem begnügten[7]) und den sich anschliessenden Heiden nicht das ganze Judentum auferlegten. Daraus ergibt sich, dass nicht nur litterarisch, sondern auch praktisch manches in den Hintergrund trat, was für das echte Judentum von grosser Bedeutung war. Bisweilen wurden die von den Heiden angegriffenen Punkte von den Apologeten nicht nur zurückgestellt, sondern sogar aufgegeben. Philo verteidigt oft gar nicht die jüdische Religion, gegen die sich die Klagen richten, sondern er zeigt seinen Gegnern einen Glauben, der vom echten Judentum weit entfernt ist und mehr griechische als jüdische Ele-

---

[1]) S. 13 ff.
[2]) S. 16 f.
[3]) S. 43 ff.
[4]) S. 46 ff.
[5]) 56 f. 60.
[6]) Vgl. zu dieser Frage Bertholet, d. Stellung d. Israel. u. Juden zu d Fremden, 328 ff.
[7]) Bousset, 79. Gegen diese mildere Richtung opponierte eine strengere. Beim Übertritt des Königshauses von Adiabene (Jos. ant. XX, 2) zeigte sich der Gegensatz.

mente enthält. Er macht die jüdische Religion zur Philosophie, sie ist die Philosophie.[1]) Um den Gottesglauben zu verteidigen, gibt er eine griechische Theologie, auf deren Basis auch die Kosmologie, Anthropologie und Eschatologie griechische Gestalt annehmen.[2]) Damit er seine Anschauung aus den heiligen Schriften der Juden gewinnen kann, bedient er sich nach Art der Stoiker der allegorischen Exegese; sie wehrt falsche Vorstellungen ab, sie ist eine θεραπεία μύθων.[3]) Wie seine Gottesvorstellung sind auch seine ethischen Anschauungen stoisch-platonisch, aber nur zum geringsten Teile jüdisch.[4])

Indes trotz der starken griechischen Einflüsse hat es sich öfter gezeigt, dass Philo im Innersten seines Herzens Jude geblieben ist. Die von ihm zur Philosophie gemachte Religion ist doch in erster Linie praktische Philosophie,[5]) die messianische Hoffnung hat er nicht ganz aufgeben können,[6]) seiner Ethik gibt er eine religiöse Begründung,[7]) er beschränkt den Gebrauch der Allegorie und beseitigt nicht die strenge Erfüllung der Gebote der Beschneidung und Sabbatheiligung,[8]) in seinen Gedanken über Gott, Welt und Menschen finden sich Inkonsequenzen, die ihm das Festhalten an echt jüdischen Glaubensgedanken ermöglichen.[9]) Wie die gesamte litterarische Tätigkeit des palästinensischen Judentums gilt auch die seinige der Bearbeitung des Gesetzes; daher teilt er mit jenem den Mangel an geschichtlichem Interesse.[10])

So hat sich Philo in seinem Denken vom Judentum weit entfernt, aber in seinem Fühlen ist er ihm doch treu geblieben.[11])

Dies Urteil gilt auch von den anderen litterarisch tätigen Juden der Diaspora ausser Josephus. Auch in ihren griechische Einflüsse verratenden Gedanken[12]) finden sich Inkonsequenzen, in denen sich ihr Judentum deutlich kund gibt. Trotz dieser Übereinstimmung unterscheiden sie sich aber dadurch von Philo, dass nicht in derselben Stärke wie bei ihm der griechische Einschlag sich bei ihnen zeigt.

---

[1]) S. 18 ff.
[2]) Vgl. die Zusammenfassung auf S. 28 ff.
[3]) S. 36 ff.
[4]) S. 57 f.
[5]) S. 19.
[6]) S. 46 ff.
[7]) S. 58.
[8]) S. 58.
[9]) Vgl. die Zusammenfassung S. 30 f.
[10]) S. 61 f.
[11]) Vgl. Pfleiderer, Urchristent. II, 27: „Philo hat die Licenz für seine vielen theoretischen Ketzereien und Neuerungen durch seinen praktischen Konservativismus sich erkauft".
[12]) S. 18, 27 f, 87 f.

Anders lautet das Urteil über Josephus. Er kann das jüdische Denken nicht verleugnen, er lebt durchaus in jüdischen Anschauungen, aber er sucht ihnen ein griechisches Gewand umzuhängen. Indes kann die dünne Schale griechischer Terminologie den jüdischen Kern nur für Uneingeweihte verbergen. Dies zeigt uns des Josephus Religionsbegriff,[1]) seine Theologie, Kosmologie, Anthropologie, Eschatologie,[2]) sein Urteil über die allegorische Exegese,[3]) seine Ethik.[4]) Überall finden wir echt jüdische Anschauungen, und nur der Ausdruck gibt ihnen Ähnlichkeit mit griechischer Philosophie.[5]) Es fehlte Josephus an Mut, seine jüdischen Glaubensüberzeugungen offen und unverhohlen auszusprechen, deshalb suchte er sie zu verhüllen. Ausserdem aber ist sein Nationalstolz und sein Patriotismus in der griechisch-römischen Welt verloren gegangen. Darum konnte er die messianische Hoffnung so zurückstellen und entstellen, wie er es getan hat,[6]) daher die Leichtigkeit, mit der er sich den Untergang seines Volks erklärte.[7]) Josephus mit seinem jüdischen Denken, aber seinem geringen Überzeugungsmut war für das Judentum keine Stütze. Aber auch Philo mit seinem griechischen Denken und jüdischen Fühlen konnte der jüdischen Religion nicht dauernden Halt geben. Das Diasporajudentum barg die schwersten Gefahren in sich. Einfache Juden in der Zerstreuung empfanden den Gegensatz der litterarisch Gebildeten zu ihrer väterlichen Religion. Daher waren sie misstrauisch gegen die allegorische Interpretation.[8]) Ihr Misstrauen war berechtigt; denn die Anschauungen des gelehrten Diasporajudentums drohten das echte Judentum aufzulösen. Die Apologeten importierten bedenklich viel griechische Elemente in die jüdische Religion.[9]) Es

---

[1]) S. 20.

[2]) Vgl. die Zusammenfassung S. 36.

[3]) S. 40 f.

[4]) S. 60.

[5]) Wie sehr ihm daran liegt, den jüdischen Glauben mit der griechischen Philosophie zu identifizieren, zeigt vita 2.

[6]) S. 48 ff.

[7]) S. 33.

[8]) S. 39.

[9]) Vgl. Grätz, Gesch. d. Juden v. d. ält. Zeiten bis auf d. Gegenw. 3. Aufl. Leipz. 1878, III. Bd. S. 406: „Die Hellenisten wurden über das Ziel hinausgetrieben, das sie sich gesteckt hatten. Sie waren von dem Punkte ausgegangen, das Judentum . . den gebildeten Griechen annehmlich zu machen, aber unter der Hand ging es ihnen selbst verloren. Ihre Denkweise war von den griechischen Vorstellungen so sehr beeinflusst, dass sie zuletzt in den Lehren des Judentums nichts anderes als die gangbaren Gedanken der griechischen Weltanschauung erblickten."

ist charakteristisch für den Gehalt der philonischen Religionsphilosophie, dass namentlich griechische Philosophen sie sich nutzbar machten: ihr Einfluss ist spürbar im Neupythagoreismus, in den Schriften Plutarchs und Numenius', die mit den neupythagoreischen Gedanken den Platonismus zu verbinden suchten; vor allem aber hat Philo dem Neuplatonismus vorgearbeitet.[1]) Den Abstand vom echten jüdischen Glauben erkannte auch das palästinensische Judentum, darum wandte es sich von der ketzerischen Diaspora ab. Es wollte sich nicht auf eine Verbindung von Judentum und griechischer Philosophie einlassen; je länger je mehr verschloss es sich gegen griechische Einflüsse. Der Hellenismus konnte zwar nicht gänzlich ferngehalten werden,[2]) namentlich vor der Makkabäerzeit drang er auch in die religiösen und sittlichen Anschauungen ein,[3]) aber in der Folgezeit verlor er seinen Einfluss auf die jüdische Denkweise. Eine starke Reaktion machte sich geltend, Exklusivität ist das Charakteristicum Palästinas.[4]) Nicht nur die Zeloten waren die geschworenen Feinde alles Griechischen, sondern das ganze Volk.[5]) Henoch[6]) verdammt nicht nur die Heiden, sondern auch alle, die sich vor der griechischen Kultur beugen. Damit spricht er das Anathema über das Judentum der Diaspora aus. Ein Volk, dessen geistige Führer mit geringen Ausnahmen das Erlernen einer fremden, der griechischen Sprache, verwarfen,[7]) konnte auf die Dauer unmöglich mit dem hellenistischen Judentum in Freundschaft leben. So erklärt es sich, dass die hellenistische Litteratur nie als echtes Kind des Judentums galt.[8]) Der Gegensatz kann sich nicht schärfer darstellen als in der Tatsache, dass der Tag der Übersetzung der heiligen Schriften in Alexandria ein Fest-, in Palästina ein Fasttag war:[9]) der Tag der Übersetzung der hebräischen heiligen Schriften ins Griechische war schwer für Israel und gleich dem Tage, an welchem das goldene Kalb verfertigt wurde.[10])

---

[1]) Siegfried, Philo, S. 275 ff. Zeller, a. a. O. III, 2, S. 76 f., 421 f., 435.

[2]) Schürer II, 43 ff.

[3]) Vgl. Bertholet, a. a. O. S. 202 ff., Friedlaender, Griech. Philos. im Alten Test. Gegen seine Übertreibungen Sellin, die Spuren griech. Philos. im Alten Test. Leipzig 1905.

[4]) Vgl. Bertholet, a. a. O. S. 243—251.

[5]) Bousset, 83 ff.

[6]) 99.

[7]) Jos. ant. XX, 12.

[8]) Freudenthal, Gesch. d. Anschauungen d. jüd.-hell. Religionsphil. in d. Zeitschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Jud. 1869, S. 399 ff.

[9]) Bousset, 194. Philo, vita Mos. II, 7 (M. II, 140).

[10]) Sopherim 1, 7.

Solange das echte Judentum in Palästina noch seine Heimat hatte, blühte das Judentum der Diaspora. Aber als jenes aus dem heimischen Boden entwurzelt wurde, vermochte die Diaspora nicht, sich aus eigenen Kräften lebensfähig zu erhalten. Sie besass nicht genug inneren Halt, um selbständig ohne Zusammenhang mit dem echten Judentum existieren zu können. Mit der Nation fiel auch die synkretistische Religion der Juden in der Zerstreuung. Aus diesem in sich schwachen und haltlosen Judentum konnte nicht die Religion hervorgehen, welche die Welt für sich eroberte. Die Diaspora konnte dem Christentum wohl die Wege bereiten, aber konnte es nicht aus sich selbst erzeugen.

Nach Friedlaender ist das Christentum eine Schöpfung des Diasporajudentums: „Ohne die Riesenarbeit dieses Allerweltjudentums hätte die Erstehung einer Weltreligion noch gar lange auf sich warten lassen müssen: das Christentum, es ist eine Schöpfung dieses Allerweltjudentums.“ [1]) Die Religion der Diaspora ist nach ihm die in universalistischem Sinne unter griechischem Einflusse umgestaltete Glaubenslehre des Moses und der Propheten. Aber wir haben gezeigt, wie es mit dem Universalismus der Diaspora stand. Konsequenterweise musste er dem philonischen Gottesbegriff fehlen; indes ist es charakteristisch, dass Philo und die andern Juden der Diaspora ihn doch nicht überwunden haben, weil sie zu sehr noch Juden waren.[2]) Der Universalismus, den Friedlaender ihnen nachrühmt, ist ihnen also fremd. Abgesehen davon ist die Stellung der Juden in der Zerstreuung zum Gesetze eine andere als die Jesu. Zunächst ist es falsch, wenn Friedlaender die Anschauungen der Diaspora als Protest gegen das pharisäische Judentum beurteilt und im Christentum weiter nichts sieht als eine Bekämpfung der pharisäischen Religionsauffassung[3]): „Die historischen Voraussetzungen jener grossen Glaubensbewegung — des Christentums — sind nicht dort zu suchen, wo es überhaupt keinen Fortschritt und keine Bewegung gab, sondern in der Mitte der dem griechischen Geiste mit dem höchst gesteigerten Interesse des Verstandes und des Gemüts zugewandten Judenschaft der Diaspora. Der Protest gegen den Pharisäismus ist nicht über Nacht im Kreise einer der pharisäischen Tradition selber anhängenden religiösen Gemeinschaft laut geworden, sondern war lange vorbereitet in einem Lande, wo das Heiligtum in Judäa nicht mehr als das höchste und heiligste nationale Symbol galt, sondern die lokale Beschränktheit

---

[1]) Griech. Philos. im Alten Test. S. 208.
[2]) Vgl. S. 24.
[3]) Gesch. d. jüd. Apolog. S. 17.

zu Gunsten einer kosmopolitischen Auslegung des Gesetzes preisgegeben wurde". Indes das Diasporajudentum wollte alles andere sein, nur nicht Protest gegen den Pharisäismus, und Jesus war mehr als nur Gegner der Pharisäer; Friedlaender vergisst über der negativen Seite des Wirkens Jesu die positive; Jesus wollte nicht nur auflösen, sondern auch erfüllen. Die Diaspora löste in der Theorie das mosaische Gesetz auf, aber es ist für sie bezeichnend, dass sie es doch nicht über sich gewinnen konnte, die Konsequenzen für die Praxis aus den Grundgedanken zu ziehen und auch im Leben das durch die Theorie bereits entwertete Gesetz aufzugeben. Wir haben gesehen, wie Philo und seine Geistesverwandten mit ihrem Herzen an den heiligen Satzungen der Väter hingen und Sabbat, Beschneidung, Speisegebote streng hielten.[1]) Wie ganz anders ist Jesu Stellung gegenüber diesen Institutionen der jüdischen Frömmigkeit! Des Menschen Sohn ist Herr über den Sabbat;[2]) was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen nicht, sondern was zum Munde ausgeht, das verunreinigt den Menschen.[3]) Diesen Standpunkt teilte kein Jude der Diaspora vor Jesus. Die Beschneidung ist nichts,[4]) so dachte kein Diasporajude. Die Stellung znm Gesetz ist also so verschieden, dass das Christentum nicht angesehen werden kann als Erzeugnis des Diasporajudentums.

Ebenso wie die sittlichen gehen auch die religiösen Vorstellungen auseinander. Die Christen gründeten ihre Gewissheit von Jesus als dem Messias auf seine Auferstehung; sie gab ihnen den Schlüssel zum Verständnis der Person und des Werkes Jesu. Aber gerade diese für das Christentum grundlegende Wahrheit war für die Diaspora infolge ihrer dualistischen Grundanschauung unannehmbar.[5]) Aus demselben Grunde konnte das Diasporajudentum das Zentrum des Evangeliums nicht verstehen: es sehnte sich wohl nach Befreiung aus den Banden der Materie, das Evangelium aber, das vom Dualismus weit entfernt ist, bringt Befreiung von der Sünde.

Verschieden wie der innere Gehalt des Christentums und des Diasporajudentums war auch die Methode der Mission. Die Diaspora liess in der Missionspraxis das spezifisch Jüdische zurücktreten,[6]) die christlichen Missionare aber predigten mutig und ohne Scheu

---

[1]) Vgl. S. 37, 58.
[2]) Marc. 2, 28.
[3]) Matth. 15, 11.
[4]) 1. Cor. 7, 19.
[5]) S. 26, 28.
[6]) S. 76.

ihre Glaubensüberzeugungen und stellten gerade das in den Mittelpunkt, was den Heiden anstössig war: den gekreuzigten und auferstandenen Jesus.[1])

Diese wenigen kurzen Andeutungen zeigen klar, dass das Diasporajudentum nicht die Mutter des Christentums gewesen ist. Jesu Verkündigung ist nicht identisch mit der Religionsphilosophie Alexandrias, sondern eine neue Botschaft, die sich von dort nicht ableiten lässt. Jesus selbst hat sich in keiner seiner Reden an die alexandrinische Litteratur angelehnt.[2]) Er ging zurück zu den Propheten seines Volks, hat sie wieder entdeckt und an sie anknüpfend der Welt das Evangelium gebracht.

---

[1]) 1. Cor. 1, 23. Act. 17, 31.

[2]) Luc. 7, 35 (Matth. 11, 19) und Luc. 11, 49 (Matth. 23, 34) sind als Anspielungen und Anklänge an die Weisheitslitteratur nicht nachweisbar.

Vita.

Natus sum Paulus Krueger anno MDCCCLXXX a. d. IV. Kal. Sext. in urbe Lipsia. Parentes meos adhuc vivere magnopere gaudeo. Litterarum elementis per quattuor annos imbutus anno MDCCCXCI in gymnasium regis Alberti Lipsiense receptus sum, quod tum florebat Ricardo Richter rectore. Vere anni MCM maturitatis testimonium adeptus universitati Lipsiensi inscriptus sum, ut in studia theologica incumberem. Per quattuor annos cum alias disciplinas tum ea studia, quae ad novum testamentum et initia religionis christianae inquirenda pertinent, capessivi. Quae in seminario novi testamenti moderante Heinrici viro doctissimo incepta, postquam examen illud pro candidatura et licentia concionandi anno MCMIV ineunte subii, minime neglexi pergere. Sed evangelium Jesu et religionem christianam comprehendi non posse nisi contemporali religione Judaica diligenter investigata cum in dies magis mihi persuaderem, ut hanc explorarem, maxime operam dedi. Ob eam rem etiam in instituto Delitzschiano plures annos versatus sum. Praeter haec studia ut artem paedagogicam experirer, ab anno MCMIV usque ad annum MCMV praeceptor vicarius in urbe Lipsia fui. A vere anni MCMV in gymnasio Nicolaitano Lipsiensi iuvenes erudire coepi. Eiusdem anni vere in collegium praedicatorum Lipsiense receptus sum, in quo usque ad hodiernum diem versor.

Omnibus doctissimis viris, qui me litterarum cupidum et docuerunt et opera consilioque adiuverunt, iustas ac debitas ago gratias.

Paulus Krueger.

Franz Zeugner, Buchdruckerei in Liebertwolkwitz.